











أَوَّلُ سُبُكَا الْأَكْرَمِ الَّذِي عَلَّمَهُ اللَّهُ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ



طُبِعَ فِي الْمَطْبَعِ الَّذِي تَسْبِيحُ نَشْرُوبُ الْوَقْعِ فِي الْكَائِنِ



اَوَّلُ سُبُكٍ اَكْرَمَ الَّذِي مَبَاهِمُ الْاِنْسَانِ مَا الْعَالَمِ



قَطِيعٌ فِي الْمَطْبَعِ الَّذِي سَبَّحَ فِيهِ كَشَبُ الْوَقْعِ فِي الْكَيْتِ





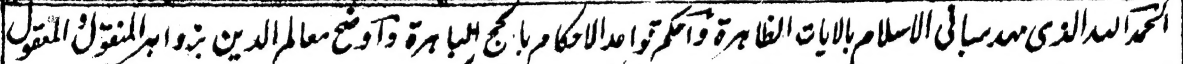
اَوَّلُ سُبْحَانَكَ اَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ الْقَبِيلَ الْاِنْسَانَ مَا الْعَلِيمُ



قَطِيعٌ فِي اَبْنِ لَدَى سَبَبِ نَشِيءِ الْوَلَدِ فِي الْبَكْتِ



بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]



تحقيق النقا فابتهم الى انجاء مستولهم وشرعت في تحصيل ما مولم منها بالسد في تسويده وتفكيكه في تجويده وتحسينه وسميته  
 كتاب التحقيق لاشتغال علي كشت حقايق العاني وانطوايه على شرح وقايق الباني واسال الله العظيم ان يجعل ما اتا فيه خالصا لوجه الكريم  
 وسببا للرجوع الى جنات النعيم انه غير مسئول اكرم بامول وهو صبي ونعم الممين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن محمد بن محمد بن محمد البخاري  
 كتاب السد عليه وغيره ولوالديه انبر في هذا الكتاب على وشي وسيد وسندي ومولائي وهو الامام الكبير المعظم والمام النحرير المكرم علم  
 المدي الامام الوري تدرى الالة كاشف الغمة فاصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذبحين متقدمي المراقبين نور الملك  
 والدين غلام الاسلام الحسين محمد بن محمد بن الياس الماير غي نعمته العبد بالرحمة والربضوان اسكنه على منازل الجنان عن الشيخ  
 الامام المصنف قهرس الله روحه قال اما بعد هذا الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله املكة تصفنت حتى الشرط حتى قيل ان  
 الاصل في قولهم اما فينطلق مما يكن من شيء فريد منطلق استقطبت اجملة الشرطية ونابت اما هنا كما نابت كلمة نعم مناب افضل في جواب  
 من قال لك انقل كذلك تصفنا سني الشرط لزمها الفا وتصفنا معنى الاربعة لم يلا بصفا فعل فلا يلحق الا الاسم وقد استعمل  
 في الكلام لتفصيل الاجال على طريق الاستيناف كقولك جاء في القوم اما زيد فاكرمه واما عمر فبنته واما بقرة فاعرضت عنه ولا تلتفت  
 كلام من غير سبق اجال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل ول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داء والنبي عليه السلام  
 وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى وايتناه اسلمة وفصل الخطاب عند شرحه والشبه وبس من ظروف الزمانية والعالم فيه ههنا  
 كلمة اما هنا لنيتها من الفعل تعمل في الظروف خاصة كقولنا هو الشارح على الجميل من نعمة وغيره يقال صحبه على انما وجمدة على شجاعة  
 السد اسم تفرد به البارى سبحانه وتعالى يجري في وصفه محرم الاسماء الاطلام لاشتركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل بن ابي كيسان  
 محمد بن الحسن الشيباني والشارح رحمه الله ولهذا اضيف احمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجبا لجميع الصفات  
 فكان اضافته احمد اليه اضافته له الى جميع اسمائه وصفاته الاترى ان الايمان اخفى بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان باقر  
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجيب للصفات والذات والصفات والصفات  
 له عاء واذا اضيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد ههنا الداء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالاداء بهذا اللفظ لتفصيله ولما ضمن  
 له عاء معنى النزول فذكرت كلمة على كما في قوله صلى الله عليه وسلم اى رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب  
 المنزل عليه فقول بخصه ففعل النبي من اوحى اليه سواد انزل عليه كتاب او لم ينزل والربط ذرية واهل بيته وقيل قوله وال النبي  
 متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام كل من اتقى الله فهو حسنة والى الله الرجوع وان اشدوا بالصلوة الا ان الصلوة على اهل بيته عليهم جائزة  
 بطريق التبع لله عاء الما في ذلك على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم واسمه آل ابراهيم وذلك  
 لان كل ما ثبت تبعه ليطه له حكم المشهور لاحكام نفسه كتحقيقه سبحانه والوكالة النابتة في منمن عقا الربون قوله فان اصول شريعة ثلاث  
 الى قوله من هذه الاصول هي ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يتبني عليه غيره كما ان الفرع ما يتبني على غيره والاصل من الاصول ههنا الالة  
 او اصل كل علم لما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويخرج فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الالة والشرع في اللغة الانظار وهو ما يبين  
 الشارع كالعالم والزم معنى العادل والراثر فيكون المعنى اولة الشارع اى الاول التي نصيبها الشارع على المشروعات كذا  
 يكون الامام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او عينه المشروعة كالضرب بنبي المذنب

وأنفق بمعنى المخلوق فيكون المعنى اولى المشروعي اسمى لادولة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام للنسب والمقصود من الامانة تنظيم  
اصناف اليد كقولك استاذي فلان وكقولنا العبد النما ومحمد بنينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معتبرة  
بهم وعائيتهم ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العمل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم  
ان القياس لا ما يخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بالمشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها تثبت  
بجميع والبعض ان كان المراد منه الاحكام لا غيره وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل  
على الاصول والفروع وغيرهما كما شرعية يقال شرع محمد كما يقال شرعية وكانا ما مل من لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لبعامة  
لاصوليين لان الامانة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس التي تنص بالفتنة بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين لفظا شرعا  
عم وليطلق على اصول الدين كما طلقة على فروعها قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون امانة الاصول  
الى الشرع اعم فائدة وأكثر تنظيلا للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل مقارن واقعه بالنسبة لانه  
كونها حجة ثابتة بالكتاب وآخر الاجماع منها التوقف موجهية عليها ولكن الثلثة مع تفاوت ونعابته لا توجب موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف  
في اثبات الاحكام على شيء فقد استدل القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على القياس عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل ان  
القياس لانه لما توقف في اثبات الحكم على القياس عليه ولم يكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرقا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط  
من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والاشياء  
بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من جهة دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول لكل الذي هو موجود من كل وجه وادفوع  
بالذكر لانه ظني في الاصل قطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره في تغييره وصف الحكم من انخفض  
الى العموم لاني اثبات اصلا واثر سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الممارتين يقال بنظر الما  
من المعين اذ اخرج فاستفيع لما يتوجه المراد لفظه في هذه وقوة قرطية من المعاني والتدبير فيما يقصد ويهم فكان في العدول عن لفظ الآحاد  
الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروا  
والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالما والاشكال الاستنباط من الكتابات تنقضي الطهارة في اخرج من غير ببلين كونه خارجا بنسبة قياسية  
اخرج من ببلين اثبات حكمه بقوله تعالى او ما واحد منكم من الغايط ومن استه جردان الريا في الحبس والنورة واحديد والصفحة  
واجنس قياسي على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام اسخطة باخطة مثلا بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منار في  
المنصوب بعله انها ليست بحجة قياسية على سقوط تقوم منافع العبدان في ولد المفور الثابت بالاجماع فان الصحابة لما ادعوا قيمي  
وسكتوا من تعويم المنافع صارا حراما منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الا  
على الاربعة ان الحكم لما ان تثبت بالوحى او بنبيه والا لاول امان يكون متلو وهو الذي تتعلق بنظر الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة الفرج  
على اجنبية الحائض او لم يكن والا لاول هو الكتاب الثاني في هوالسنة وان تثبت بنبيه فاما ان ثبت بالراى الصحيح او بنبيه والا لاول  
ان كان راي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني في الاستنباط لانه العادة وافعال المعنى عليه السلام واخلة فيما ذكرنا بل  
افعاله موجهة قال الدليل لشرع امان يكون وارد من جهة الرسول ولم يكن قالا لاول ان كان متلو فوالكتاب وان لم يكن فهو المستنبط

ويؤيد فيها قول النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 الى الاستدلال لان الاصل في هذه المسألة ان القياس لا يثبت الا على ما لا بد له من الاصل في قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف انما هو قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 عن حقيقة الشيء وما به من الشيء بل انما هو قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 بالهوى والرسى ما انما هو قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 بل يظن ان هذا هو الساس من اللفظ المستعمل عنه حروفه كقولنا انما هو قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 ومن شرط الجمع الاطراف وهو انه متى وجد احد وجوهه والاعمال كس وهو انه اذا عدم احد من الوجوه او اذا عدم كل من الوجوه او اذا عدم كل من الوجوه او اذا عدم كل من الوجوه  
 تكون اعم من الحمد ودول لم يكن ينسك لما كان عليه كما به يخص من الحمد ومجلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس به حقيقة هو  
 اراوه تعريف مجموع الكتاب في تعريفه ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتر من فيه للاعجاز  
 وهو معنى ذاتي الكتاب الحمد ودول في الكتاب في المصحف والنقل بهما من العوارض ولهذا كان قرنا قبل الكتاب في النقل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم  
 فهذا ما يسمى ان اراد به معنى الثاني وجس احدى الرسية ما وقع فيه انفس الاقرب الاثم باللو ازم فالحكم قال فالقران هو مصدر كالملة قال في كتاب  
 فاذا قرناه فاتبع قرائته اي قرائته والمعنى المقدر انما في تبادل جميع ما اقترن من الكتاب بالسماوية وغيره فاحصر زبوا المنزل عن غير الكتاب السماوية  
 وعن الوحي الذي ليس يتلو ان المراد من المنزل انزل نظيرة ومعناه الوحي الذي ليس يتلو لم ينزل لاسمائه بقوله على الرسول صلى الله عليه وسلم انما انزل  
 غيره من الانبياء عليه السلام من التوراة والاول الزبور ونحو ما يقوله المكي في المصاحف فانما هو قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 من الحمد عن الوحي الذي ليس يتلو ان المراد من المنزل انزل نظيرة ومعناه الوحي الذي ليس يتلو لم ينزل لاسمائه بقوله على الرسول صلى الله عليه وسلم انما انزل  
 الا انما هو قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 قول ابي جعفر عليه السلام في قوله تعالى ان القرآن نزلنا في ان شرط فيه جعته من صدره من خطأ انما هو الجامع وان لم يشترط في القياس لكن لا بد من الاصل في ذلك  
 لقوة شبهة المشهور المتواتر وانما لم يتر من الاعجاز لان اصله للاعظام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الاوصاف واللفظ ان اراد به المعنى الاول لان  
 القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتكوا التوراة المنزل على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انما انزل  
 قرانا لئلا يكون على المعنى القائم بنات الله ايضا في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشراك والمجاز ايجز عنه بقوله المنزل على الرسول وامر به بالكتاب في المصاحف  
 عن المنسوخ تلاوته لاسن الوحي الذي ليس يتلو كما ظنه البعض لانه ليس يد على الجب الامر اذ عنه وبأ القبول على فترنا فعل هذا الوجه المنزل على الرسول عليه  
 واحد كلف الوحي الاول تأمل ان هذا هو الذي ينبغي بالتصديق على ذلك الشيء اذا وجوده الذي ينبغي للمصحف فرب تصديق القرآن فيكون في روا  
 باطل في قوله على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقف وجوه المصحف في الدين على تصور القرآن لا معنى صحة لان القرآن معلوم عن الناس  
 متصور في ذنبه وان لم يكن الكتاب معلوما لو لم يكن القرآن معالما مع جعل القرآن مطلع احد انما يلزم الدور المذكور على من يعرف القرآن فمثل نقل  
 من بعض الأصوليين انه قال لمسترد ان نقل الدنيا بين فاته المصاحف على انه يمكن لا تقتضي عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما  
 الصحاح من الوحي المتكوا في المصحف فبين في الدور فان قيل يلزم على طراده هذا التسمية سوى التي في صورة النمل فانما حدثت في محمد وليس بقران  
 بل هو في المصاحف على ان هذا هو الذي ينبغي بالتصديق على ذلك الشيء اذا وجوده الذي ينبغي للمصحف فرب تصديق القرآن فيكون في روا

من القرآن كالميليت جزء من كل سورة عندنا بل في منزلة الفصل من السورة وذكر أبو بكر الرازي ومثله روى من محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن  
القرآن بأمر الرسول عليه السلام ونقلت علينا من وفات المعاصرين اسم كانوا يلقون في حفظ القرآن حتى كانوا يمتحنون من كتابنا بل سامي السورة  
مع القرآن من التعشير والنقط لكي يحفظ بالقرآن غيره فلو لم يمتحن لاحتج في سادة سكوت أهل الدين من منع تعليلهم فحال بين الأمان أن قبل  
الموا ترملنا لم يثبت منها من السورة لم يثبت ذلك وحديث القصة وهو معروف ولعل ظاهره في إقناعنا وإعظام كبره من أن يكون منها من القرآن لزم عليه من  
أزيلت وتثبتت فثبت من كتابنا ككتب على مدركه كمنك في ذي خطر لا يكون منها من القرآن والتسك بمثل مع الكفار وإنما عدم جواز الصلوة  
فقد ذكرنا في شرحنا في التجويد الصلوة لولا أن في هذا جواز الصلوة عند أبي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح أن السورة لا تكون في كونهما آية تامة شبهة  
منه من حيثنا في ربه الله أنما من بعد ما إلى راس السورة آية أيتها تامة فادرك ذلك شبهة في كونهما آية تامة فلا يتأدى بها الفرض المقطوع  
في أجازة قرأتها للمعايير أحسن فمد قصدي التبيين بجواز قراءة الحمد والصلوة على ما على فصله شك فاما على تصدق قراءة القرآن فلا لأن من ضرورة  
كونهما آية من القرآن حرمة كراتها عليها أقول هو آية القرآن النظم والمعنى جميعا في قتل عامة الفقهاء والعلماء وهو الصحيح من ذهب إلى حنيفة في  
الآن لم يزل النظم كما لا يخفى من جواز الصلوة خاصة إذا بالنظم المعانيات والمعاني، ولولا أنها تسمى في النظم من ذكر اللفظ الذي سناه الرمي في حال  
لفظ النوى أي بآه ولفظت الرمي لديم أي لا مت به إلى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في نفس الجواز به رعاية اللادب وتعليم لبارك  
القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لأن ذلك تعريف لمن حيث هو خاص لأن حيث أنه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية اللادب  
والخاص من عامة العلماء جمهورهم ومعلمهم منهم من اعترف أنه اسم للمعنى دون النظم وذهب إلى حنيفة رحمه الله بيل جواز القراءة بالفارسية  
عنده في الصلوة بجواز أن قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فذلك وإشارته إلى كساده بقوله وهو الصحيح من ذهب إلى حنيفة رحمه الله  
المعتمدين في شبهة مثل ذهب العامة في أنه اسم للنظم والمعنى فاجاب بما استدلل به الزاعم بقوله الما أنه أي لكن بأحذيفة رحمه الله لم يسمي النظم ركنا لازما  
لأنه قال ينبغي النظم على التوسعة أنه غير مقصود خصوصاً في حالة الصلوة إذ هي جارية للمعاجاة وكذا ينبغي فرضية القراءة على التيسر قال الله تعالى فاقروا  
ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقدرة على الامام عندنا ويجوز الركعة عند مخالفتها بخلاف ما لا كان فيجوز أن يكتفى فيه بالركن الثاني  
والمعنى توحيده أنه نزل ولا يلزمه ترشيداً لها أفصح اللغات فلما تسقط عنه تلك اللفظة على ما لا يعرب نزل التحفيف بعد الرسول عليه الصلوة والسلام وأما  
يتلوا في بياء لغات العرب مستطرد وجوب عاية تلك اللفظة أصلاً وأوسع الأمر حتى جاز لكل فريق منهم أن يقرأ بها بلغته وثمة فيهم واليه أشار النبي صلى الله عليه  
بقوله أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كان خاف فلما جاز للعربي ترك اللفظة إلى لغة فيجوز من العرب حتى جاز للعربي حتى أن يقرأ بلغته فيهم مثلما  
قدرة على لغة لنفسه جاز للعربي ترك لغة العرب تصور قدرة منها والاكتمال بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار حاصل أن مع طول النظم  
عنده رخصة استعاضة بالسمع وقصر الصلوة حتى لم يبق الزود أصلاً فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم ركناً مع جواز تركه حال  
القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو دأبه على أهل الفرض في أركان الصلوة كمن بعد ما صار موجوداً مع جواز تركه في الابتداء وكفى قوله فاختار  
على أن قياسه من الأحكام من جوب بل لا يتفق حتى كفر من أنكر كون النظم ركناً كما لم ينعى وحرمة كتابنا لم ينعى بالفارسية وحرمة المداومة والاداء  
على القراءة بالفارسية النظم لازم للمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة السلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة من صحف كتب بالفارسية على غير المعلوم  
قراءة القرآن بالفارسية على الجنب وأما ما عطف على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الإسلام فها هو زيادة رخصته لانه لم يرد من المتقدمين من صحف  
فيما رواه نصاً وذكرنا جوازها بالثاني فاشيخ رحمه الله في جواب على صلواته على من قالوا في التأخيرين والمتأخرين أنما جاز ما ذكرنا على أن

فكانت كالمشي الذي هو المقصود كما تم تثبيت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اقلاما فابن جابر  
وغيره لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا الا يستقيم هذا الجواب على قوله لان النظم لازم منه بما كالمعنى وقد ذكر الامام الحجة رحمه الله في شرحه اجابة  
المتحقيقين من جهة القرآن مستندة بالنظم المعنى حتى لو قرأوا بحسب احوالهم الفارسية باءوا جيبا ايضا من سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة  
من اركان الصلوة ووجهها من سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو طلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة لباسطتها وكيفية النظم قد سقطت في اصولها  
فتمسك فيها الحق بها وحق العلمين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن من انما فهم منه غير المتطهر وقراءة الجنب والحايفين  
كما تنويره ولا يخفى والاول اصح واشمل فان قيل لما ساء الاكتفاء بالمعنى عمده في الصلوة فمن غير حمله لا بد من ان يكون ذلك قرأنا اذ لا يجوز  
للصلوة بدون القرآن ومحمدا لا يكون احد المذكورين متنا ولا لعدم المكان كناية المعنى الجود في المصنف ونقطة بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة  
الفارسية مثلا ليس مكتوب في المصنف ولا مشمول بالتواتر ايضا فلا يكون احد جاسعا اذ لا يكون المعنى بدون النظم قرأنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة  
انما ساء الاكتفاء عنده بالمعنى ما للقيام المعنى الجود في ماله الصلوة مقام النظم والمعنى والقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم  
المستعمل كما قال ابو يوسف رحمه الله في حله العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا والتقدير او حكما فيدخل في احد ويكون احد جاسعا وغير  
قوله المكتوب في المصنف المنقول منه فلما استواتر بالكتابة والتنقل حقيقته او تقديرنا نقول هو يسلم لكن المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم  
ان جواز الصلوة تتعلق بعبارة القرآن المحررة بل بنو متعلق بمناه يحيل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على المراد وجوب رماية المعنى وان  
النظم ليس لاح له فلا يرد الاشكال ثم اختلفا فمن لا يقيم بغيره من البديع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما وله ولا بجملة المعاني وذا  
بعضهم فلم يخل النظم للقرآن زيادة احتمال بان قرأه مكان قوله تعالى معيشة شتى كما سبقت فيها او مكان جزاء ما كسبته او الموقر او تفسير القرآن  
فلا يجوز بالاتفاق ولكن الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان اختلف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من قصد ذلك فيكون بمنزلة ما وادخلنا  
والجمهور بدوى الزيد بن قيسل فيقول اختلف في الفارسية لاشفاقية من العربية في الصلوة فلما القراءة بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد مر رجوع  
الى حنفية رحمه الله الى قول العامة رواه نوح ابن ابي مرجم عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد  
المتحقيقين عليه الفتوى حتى قوله واقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة فما كان القرآن اسما للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع  
الثلاثة بالقرآن توقفت على معرفة شرع في بيان اقسامه فقال اقسام النظم والمعنى هي نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة  
واحترز به عما كسبت من معرفة الاحكام من القصص فلا مثال احكم وغيره اذ هو سيجع لا يتقضى محابيه ولا يتقضى غرابيه ولا يقال ليس شيء من القرآن  
مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان جوبيا اعتقادا وحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايفين من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات  
القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز لا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت بمعرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسننة  
فيصح هذا الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانقسام الاربعة للقيام بالية للقسم الثاني عليها صاعدين قسار  
قد ذكرنا الشارحون في تحصيل هذه الاقسام وجوبا واحتمالا اذ ذكره وهو ان المقصود من الكلام لا يخلو من ان يكون اجبا الى المعنى النظم فقط او الى غير  
فالاول هو القسم الاول الثاني لا يخلو من ان يكون واجبا الى تعريف النظم او الى غيره مع والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان الى تعاريف  
الى سابع وهو القسم الثاني او غيره ذلك وهو القسم الثالث فالثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا بالنظم والسلب او فلا يثبت  
فان كان من جهة النظم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول ما ان يكون بحسب النظم او بحسب الاستعمال ولا ثالث والاو



الاول والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول هو القسم الاول من  
 ان يدل على دلالة وهو خاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البطلان من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او كتر ترجيح  
 هو المادون لا ينفذ تعقيد الترجيح بالدليل الظني استنادا من المفسر لما قيله البعض فقال من غير ترجيح البعض بل دليل ظني وهو مشترك او كتر ترجيح بل دليل  
 لان المفسر يفتي حينئذ وغلا في قسم المشترك بل الاول ترك التعقيد ونش الترجيح في المقابلة انما ثبت فيما يجب فيه احتمال غيره في المفسر بل ما فيه  
 المخرج بالكلية حتى صار مثل الخاص بل قوي فلا يدل على ما نحن فيه قلت وهذا غير بعيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجيح دخل في عدم  
 الترجيح وقد علم عليه ما به مشترك فيصير المفسر محكوما بما به مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون اجمالا في بيان الحكم لا يجوز ان يكون ظاهرا بل لا بد  
 او كتر من الاول ان لم يكن فمقدرا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل تفصيل التاميل فهو النقص الا فان قيل نسخ فهو المفسر  
 وان لم يقبل فهو الحكم وان لم يكن ظاهرا فاما ان كان عدم ظهوره لغية الصيغة او لنفس الصيغة فالاول هو المعنى والثاني ان لم يكن ذلك بالتال  
 فهو المشترك وان لم يكن فان كان البيان حروا نحو المعجول الا انه يشابهه والقسم الثالث وهو ان يكون اجمالا في الاستعمال لا يجوز ان يكون في اللفظ  
 استعماله في موصفة وهو حقيقة اوله وهو المجاز وكل من استعمله ان كان ظاهرا لم يوجب استعمال فهو الصريح والافعال الكناية والقسم الرابع وهو قسم  
 الاستدلال لا يجوز ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره والاول كان النظم مسوقا له في العبارة وان لم يكن فهو لاشارة والثاني ان كان معنوية  
 فهو الدلالة وان كان معنوية ما شرنا فهو لاقتضاء وان لم يكن فهو الغنة ولاشارة فهو التكمات الناسبة ولكن الاول ان يضرب عن مثل هذه التكمات  
 معني لان بعض هذه الاصطورات غير تام نظير ذلك يادى في تامل بل يتسبك فيه بالاستقراء انما الذي هو محجة قطعا لان الكتب ما يمكن ضبطه في حق هذه  
 التقيمات والاستقراء فيمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسامين محكما وتنشأ بها بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتاب منه  
 آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين في تحت هذه التماس المضادة للمنافاة لظاهر الكتاب بل قلنا لم يكن شيئا يترأى انه هو الصواب اوله فاذ  
 كشفت عنه الغطاء لتال فظهر ان الحق غير ما نحن نظرا ولان الاقسام التي ذكرها الشيخ بل هي موجودة في الكتاب ام لا فافراد جدها فيه لم يكن بغير  
 القبول وليس انظر للمعاينة ثم اذا اشتبه عليك المعنى فمال فيه بل بوقفت لظاهر الكتاب على القسمين ام لا ولمرك انه لا يقف في ذلك لان بقوله تعالى  
 منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر متشابهات وقوله يترأى منه آيات متشابهات فمذايد على ان بعضه  
 محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما ان لم يوجد من طرق القدر فيه شيئا الا يوصى له لو عطف عليه آيات اخر مضطرات وآيات اخر محملات لا مقام  
 المعنى ولو تيقن الكلام الاول القدر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات واما من القسمين بالذلك لا يخلصه على  
 درجات الصدور وانما هو اعلم ان المادوس الاقسام التي قوله واقسام النظم والمعنى التقيمات وكون حقيقة الاقسام وليس للقران قسم يشتمل على الخاص العام  
 والمشارك والمادوس قسم واحد يشتمل على الظاهر والنفس المفسر والحكم والمقابلة وقسم آخر سوى القسمين يشتمل على حقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميعا  
 ينقسم الى اقسام ومشارك والمادوس لا يتباين ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنفس المفسر والحكم والمقابلة باعتبار ما ذكرنا من ان ينقسم الى مجزئة وهو متشابه  
 مجزئة ثم ينقسم جميعها الى مجزئة وجوه مجزئة اخرى ثم الى مستقلة ومنفصلة ثم الى طبقية ومنفصلة على ما عرف فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا لفظا  
 وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما لظاهر او خفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وحكي رتبة وجهه شي  
 طريقا يقال وجه هذه الاما على طريقه والمادوس الوجه الاقسام وقدر النظم لان المعرف في اللفظ المعنوي المعنى مقدم على تعرفه في اللفظ لبعدها فقد ر  
 وضما ولذا قد مر المفسر على التركيب ان المعنى صيغة ولغة قيل لكل لفظا معنوي انومي وهو لغة من مادة تركيبة ومعنى صيغة وهو ايضا من رتبة اي حركاته

فوسكانه وترتيب حروفه فان العينية اسم من الصنوع الذي يدل على التعريف في الهيئة في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال الالف والباء  
في أصل قابل له ومن حيث وقوع ذلك الفصل في الزمان الماضي وتوهم السند اليه وتذكيره وفيه ذلك ولذا تأملت كل معنى بالانطلاق ما يدل عليه  
والمضرب الان في بعض الالفاظ فيخلص الهيئة بأداة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلاً فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم بأداة  
حد الصغر ومن حيث كونه كبراً في مصغره وواحد الميراث وفيه ذلك ولا تدل هذه الهيئة في سد وفيه على شيء وفي بعضها كما به يدل على معنى واحد وهي الحروف  
في بعضها من حيث دلالة الالف والعينية في انما من لانه حروف الاسد مثلاً على السبيل المعروف ودلالة بئتيته على توحده وكونه كبراً وفيه ذلك ولا يخرج  
الخاص عن المفهوم بالتعريف من حيث هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف احد على ذلك ودلالة بئتيته على كبره وموجبه وفي المشترك دلالة حروف  
الافراد على معنى او العطف ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انهما بينهما معنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه ومنه نفس الامر لا باعتبار شكله  
والسامع فان المشايخ رحمهم الله نقل ما يلقونون الى مثل هذه التكميلات التي لا يلحق بهذا الفن قوله انما لم يدرى لفظاً ومنه لكذا ذكر كلمة كل في التفسير  
او المكان مستكراً في اصطلاح اللفظ لانه لا يحاطة الافراد والتعريف للهيئة لا الافراد ولهذا كان من شرط الاحكام يستقيم على كل فرد من افراد  
الحدود ولو جود حقيقة منه فذلك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق به الاحمد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان  
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلاً فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يلقوه الى اصطلاحاتهم في بعد وذكروا تعريفات في تصانيفهم  
يؤتف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللات في اللغة تركب من الحروف واحتمل ما لا يبين حصول معناه من حروفه وكل لفظ عام يتناول  
الالفاظ الموضوعة للمعاني وفيه ذلك بقوله وضع المعنى خرج غير الموضوعات وحصل الامتزاج من المشترك ايضاً لانه موضوع لمعنيين او اكثر ايضاً  
وبقول معلوم خرج الجمل فانه وضع المعنى ولكنه في معلوم للسامع بقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع المعنى واحد معلوم شامل للافراد او افراد  
من قوله على الافراد كون اللفظ متناوياً والمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراداً او لم يكن ذلك اعمامة  
الى الامتزاج من المعنى في الحقيقة لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاحمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالموارد في الجمل في اصل وضع  
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترازه نظر الى الظاهر قوله وكل اسم انا ذكر الاسم منها دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وبالمواد  
من المسبب المعلوم لا يكون الاسماء بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال لا بحروف اللفظ وقوله على اللفظ او همنا احتراز من  
المشترك بين الشخصيات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع المعنى معلوم لكن لا تدل على اللفظ او هم المراد بالمعنى في قوله وضع المعنى ان كان مدلول اللفظ غير  
في التعريف الشخصي ايضاً لانه معاني الالفاظ الموضوعة لما فيكون احتمالاً منها والخصوص من انفس التمرع والعين ويكون افرادها خصوصية  
بالذات القوة الفاعلة بينه وبين غيره وهو لا يشترط في مفهومه اصلاً بخلاف غيره من انواع المفهوم وهذا التخصيص اولى العلم بالذات في قوله قبله  
بمعنى الهيئة للذين امنوا انكم والذين اولوا العلم بكم ليدخلوا في قول الذين امنوا اللغات والقوى بينهم وبين عالمه المؤمنين في الدرجة  
والشرف والتخصيص جبريل وميكائيل بالذات في قوله تعالى من كان عدواً لله ولجميع رسوله ومجربيل وسيكال بعد ذلك لانه عموم الملكية لا يقتضي  
وغيرهما عند عز وجل وان كان المراد منه ما هو معلوم وبطل فيكون هذا هو المقصود من الاصل لا اعتبار به والتجسس لا تعريف انما من حيث هو  
وتفسير الشايخ للتفسيرين ما ذكره ابوالعلاء في انما من لانه حروف الاسد مثلاً على السبيل المعروف ودلالة بئتيته على توحده وكونه كبراً وفيه ذلك ولا يخرج  
بمعنى في المعاني الشخصية كما كان الموم فانه لا يخرج في الالف والاسماء وانما لا تدل على المشترك في هذا المعنى في معاني او كما هي ليكون خارجاً  
انما لا تدل على المشترك في المعاني الشخصية كما كان الموم فانه لا يخرج في الالف والاسماء وانما لا تدل على المشترك في هذا المعنى في معاني او كما هي ليكون خارجاً

والمسمى على الاطلاق لا يسط في العبارة الغرض هو الامتناع من العام ومن المشترك بين المشتملات جميعا فان قوله من المشتملات  
 الى كل لفظ احتراز من شي آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل في الغرض قوله والعام ويحل لفظ يتكلم بها من المسمايات والمردود باللفظ  
 هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا بقوله يتكلم اي يشمل حصول الامتناع من المشترك فانه لا يتكلم بمعين بل يشمل كل واحد على  
 السواء بقوله مجازا احتراز عن التثنية كما انها ليست بماثلة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص ومن اشترى لفظ الاختلاف فانه عند اكثر  
 المتأخرين ويا ايا ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الأصوليين هو شرط وجود العام عند جميعهم هو اللفظ المشترك  
 بجميع ما يصلح له بسبب دفع واحد فلا يستغراق هو الشرط عند جميع والاحتجاج عندنا ونظر فائدة الاختلاف في العام الذي حصل منه البعض  
 لا يجوز التمسك به لانه لم يبق ما ما عندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسمايات احتراز عن المعاني فان العموم لا يتكلم  
 في المعاني عند المتأخرين من مشايخنا وقد عرف تنقيح في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجائز لان الفكرة المنفية ونحوها مائة  
 كما نص عليه في مائة الكتب ولم يتنا واما هذا احد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام مع من المسمايات بل عمومها ضروري كما عرف لاننا قد  
 احد ولبيان الاحتجاج وعموما مجازي لصدق في الجواب عليه فان رجا في قوله لا راييت رجلا اريد به غير ما وضع له العلاقة بين  
 المتكلمين اذ الرجل وضع لافرد واريده غير موضوع وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله لا راييت اسدا يري بقرينة  
 الرمي العلاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لابن ابي حنبل اذا كان كذلك لا يمتنع عدم دخولها في احد محبة على  
 ان سلطنا ان عدمها حقيقة لا يقدر ذلك صحة احد ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة واحدة بدلالة مورد التقسيم المطلق العام  
 وعموم الفكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة واحد المذكور جامع مانع للعام الصيغة فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضع في اللفظ  
 بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان احد متنا ولا لها اذ هي لفظ يتكلم بها من المسمايات معنى فقبين بما ذكرنا  
 احد جامع كما هو مانع وقوله انما او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم لحد فانه قد علم بقوله يتكلم بها من المسمايات والتفسير وان كان فقيها  
 سبق الابهام واحد مما يميز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خلافا في حصول المقصود لا يعبأ به ومثله كثير في كلام السلف والامراء من الانتظام  
 لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصين اجموع مثل زيدون ورجال ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المنع وورا  
 الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عام في حيث المعنى لتنا ولها جمعا من المسمايات وان كانت صيغة معينا فمخصصا  
 قوله وعلمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب حكم اي ثبوت فيما يتنا وله قطعنا وقيتنا بتميز اي على وجه القطع اذ اريد  
 واردة التخصيص عنه وثبت في ذواته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقين الامر يقينا لازما ومتعددا ثم اخرج  
 رحمه الله بين حكم العام قبيح اذ اريد الى حكم الخاص قوله كاخخاص بوجه الاختيار والاختلاف بين الجمهوران موجب اخخاص قطعي واختلاف  
 في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمكلمين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعي وهو من جهة الشافعي  
 واليه ذهب الشيخ ابو منصور المازندراني وجماعة من مشايخنا منهم البه دواعي مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكوفي وابي  
 اجمعا من وغيرهما موجبه قطعي كوجب انخاص وثابتهم في ذلك القاض الامام ابو زيد وجماعة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله  
 وثمره الاختلاف قطعي وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالخاص غير الواحد اجمعا فلهذا الفريق الاول لا يجب ان يعتد العموم فيه  
 يجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي بل بالتبين والقطع لا يثبت









فالتاويل وقيل في حداثتها وقيل هو اعتبار احتمال بعينه دليل يصير على الغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وسكتنا انما قديره بالمشترك لا بد  
 به والمادول منها جميع اقسامه بل اريد بنوعه من المادول من المشترك يعني هذا المادول وهو المشترك الذي يتبع بعض وجوهه بعضها من  
 من اقسام العينة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك يدل على الوضع قبل التاويل على حد نفسه ما تنها وبعدها وقيل لم يغير تلك الدلالة فان التاويل  
 بعد التاويل وحمله على مهيض حال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام العينة واللقمة بخلاف سائر اقسام المادول فانما يدل المادول  
 تدل على معان بالوضع وبعدها لتاويل تغيير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام العينة واللقمة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحقة متوجه  
 لكل صلوة يدل على الوضع على وجوه التوضيح لكل صلوة وبالتاويل دليل على الوقت فغير تلك الدلالة وقوله عليه السلام للصلوة الا بافاتها المتكاسم  
 يدل بالوضع على سائر اجواز اصلا وبكل طرفة العينة لم يتبين تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سببينة غير قليل انما يدل المادول  
 من اقسام النظم معينة ولذنه مع ان المراد يمين فيه بالراي والاهتمام ولان الحكم بعد التاويل ايضا في العينة لان اضافة الحكم الى دليل لا  
 اولى لهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه معان الى النص الى العلة لانه اقوى منها كما كان في غير محل النص ايضا في العلة بخلاف المنفرد لان العينة  
 اللاحق به مشكلة في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المنفرد والواحد في كل واحد من اقسامه البين بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم قطعاً لانه بعد البين ايضا في الحكم الى المنفرد لكونه اقوى لاني خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوة  
 لما تحقق بياناً لقوله تعالى ولتعملوا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخرة لما ذكرنا ولكن مع هذا التوضيح مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ  
 بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر وهذا الفصل في اقسام القسم من الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام الضم الى دلالة العينة بمعنى اخر انفصل  
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم من المادول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضاعفا الى العينة لان دلالة العينة بوسطة  
 انعام التاويل اليها لا يجوز والعينة كما لا يستقيم جعل لظاهر النص الحقيقية والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانعام معنى اخر اليها  
 وهو التركيب والاستعمال في موضعه وغير موضعه واما قولهم اجعل في احقة البين خبر الواحد يكون الثابت به قطعاً فليس كذلك لما ذكره في غير  
 ان الجمل في احقة البين خبر الواحد فهو اقل ولا ذكر فيه في موضع آخر ان الالاشكال بدليل في شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى مفرد ولكن يسمى  
 مادولاً وان لكشف التام لا يحصل بالبيان القطعي فلا تثبت به الفرضية لانه لا تثبت الا بما هو قطع الدلالة بالثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان  
 قطع الدلالة في نفسه لا بالعام المنصوص منه وان كانت قطع الثبوت واما فرق بين معرفة المادول من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المادول  
 الجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة الاخرة فساد لانه لا يستلزم بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة  
 الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره مع الفرض كذا في النشأ وواجب في العمل فوق السنة كتحديد الفاتمة حتى يكون  
 سجود السهو وكما ولكن لا تقصد الصلوة فالقعدة الاخرة القسم الاول فلذلك سميها فرضاً فانما ان يجب اعتقاد فرضيتها يجب كيف جاءها بالالتزام  
 ان الحكم الاصح وانما كما كفى بالانكار بها فرضيتها فلم كيف انما كلف من رضى الله عنها بالانكار بها التقدير مع حقوق البين بآية الربو في الآية  
 البينة ولم كيف من انكر تقدير فرضية الحق بالربح كحق خبر الفقرة بياناً للجمل الكتاب وهو قوله تعالى فاسموا به اسمكم وكيف ثبت الحكم قطعاً بل هذا  
 البين وانه ثبوت بما يشبهه في جملة ما تمسح لي واما حاشية هذا القسم فهو علم بالحقيقة قوله وعلم وجوب العمل به على احتمال اللفظ اي حكم المادول  
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر النص لكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خطا في  
 اجابة الحق حقيقة اذا لم يثبت به احتمال السهو والغلط وكذلك ان ثبت بخبر الواحد لا بدليل على فيكون الثابت به بغيره ايضا



لا عليها قوله وانقسم الثاني في وجوب البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب قواعده المعنى وتكرره وبذا القسم في غيره  
 بعد التركيب بحسب الظاهر المعنى للسان وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار الشك المعنى للسان وذلك انما يكون بعد التركيب وتبين قوله  
 بذلك النظم إشارة الى انما من العام دون المشترك لان البيان لا يحصل في المشترك ولا يظهر المراد باللسان واليد شيئا في بعض معانيه اشج الامام  
 فخر الاسلام رحمه الله لكون الاضداد المتقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما ينبغي يكون اسم الإشارة راجعا الى اعمى قوله الظاهر كذا  
 المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله لا يظهر الظهور للنوع وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا تعريف شيئا بنفسه وهو ظاهر المراد منه معنى للسان بنفسه  
 من اعمى الظاهر لان كل لسان اخر زعم ان كفى واشكال اشكالها فان ظهور المراد منها توقف على امر اخر بعد السماع وقيل هو اولى على معنى بالوضوح  
 الا على المعنى وقيل غيره انتهى الامام هو وقيل هو الا لا يتصرف في افادة معناه الى غيره قوله لا ينفع هو كذا ذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب  
 قصد الشك في الاقتران بالظاهر صا لعلنا نرى في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فراقبه وبين النفس قالوا القول ايت فلانا من غير  
 القوم كقولهم ايت القوم بالظهور ايتهم لو غير مقصودا ولو قيل ابتداء جازي القوم كان نصافي مجي القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام  
 اذ سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهوره جلا بالثبوت في المسمى لانه كانت مابة النفس اعمى على إشارة قالوا واليه شبه المصنف رحمه الله بقوله  
 بمنى في الكلام وقوله يسوق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالفت لعامة الكتب فان شمس الأئمة الشافعية كونه في قول  
 اللغة الظاهر هو المراد بنفس السماع من غير ما مل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله مل ذكره واكمل بقوله  
 البيع وحرر الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا نحوه ظاهر يوقف على المراد منه لسان الصيغة وبهذا ذكر القاسم في الامام  
 ابو زيد في التوقييم وصدر الاسلام ابو السيرة في اصول اللغة والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم ظهروا ان عدم  
 السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ظاهر المراد منه مواد كان سوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الأئمة وغيره في امراد  
 النظائر بين ما كان سوقا وغير سوق وان اعد من الأصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظور اليه  
 لما عقل عنه الكل وليس ازوياد وضوح النفس على الظاهر بحجج السوق كما طنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكموا الايادي  
 مسكمت كونه سوقا في الطلاق الكلام وبين قوله فانكموا اطبا لكم مني لئلا يحزنك كونه غير سوق فيه فرق في فهم  
 اللسان وان كان مجوزا ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التماثل كالتعريف المتساويين في الظهور يجوز  
 ان ثبت لاحدهما مرتبة على الاخر بالشفرة او القوت او غيرهما من المعاني بل ازوياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر  
 نطقية نطق اليعاقبة كما قلنا ان قصدنا في ذلك المعنى بالسوق كميان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون الاقتران لشيء وملك ونبأ بهما  
 ما قال شمس الأئمة رحمه الله في اصول اللغة واما النفس فليد ادبنا بقرينة تيقن باللفظ من الكلام ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهرا بدون تلك  
 القرينة واليه اشار القاسم الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو السيرة وغيرهما وقوله بحسب الشك معناه ان المعنى الذي يبرزوا والنفس ضروري على  
 الظاهر ليس له معنى في الكلام بل عليه من اجل المعنى بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو المراد من الكلام من السوق وكذا معنى قوله لا يسوق الكلام  
 لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله معني وملك وبيع وقوله فان ختمتم الاقدام فواحدة بالكلام انه سهو لبيان بعد ما ذكر في امراد  
 الكلام وضوح ما حيث فهم من ان الابانة مقترنة على عدم العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرورا بالسوق مستجاب في صيغة الكلام نصا  
 من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الأئمة رحمه الله الكلام يكون نصا بمتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى

فانكروا ما طالبكم من النساء فاستطاعوا من النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك دليل قوله تعالى  
 وثالث وربع وقوله تعالى فانكروا ما طالبكم من النساء لان من النساء لان من ما حرم كاللاقي في الآية التفسير وقيل ان الابطال في العدة ولا في  
 من العدة يخرج من مجرى غير العدة ومنه قوله تعالى او ما كنت اياكم شئ وثالث وربع معدولة عن عدد مكررة وانما سميت العدة لما  
 فيها من الدليلين عدلها من صحتها وعدلها من تكرارها وحسن النسب على احوال ما طالب تقديره فانكروا الطيبات لكم بعد وداوات هذا  
 العدد فمقتضى ثمنين ثلاثا وثلاثا واربعاء اربعة اذ ذكرته في الكشاف وقيل ما طالب اى ما ادرك من حاجات الثمرة اذ ادركت والوجه  
 هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح العنقبة لانه لم تدرك فان قيل العدد الذي اطلق للنكاح مستفيض به ان  
 يجمع بين ثنتين او ثلاثا واربع فما مضى التكرير في ثنتين وثلاث وربع قلنا الخطاب لما تناهى والى الجميع وجب التكرير ليعيب كل نكاح يربى  
 اجمع ما ارا من العدد الذي اطلق له كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الالف وربعين وربعين وثلاثة وثلاثة واربعه لانه ولو افردت  
 لم يكن له معنى ولما حلفت بالواو ودون اولئك لانه لو ذهبت في هذا المثال تقول اقتسموا هذا المال وربعين وربعين او ثلثة ثلثة او اربعه اربعه  
 انقلت انه لا يربى لعم ان يقتسموا الا واحد انواع هذه اقسامه بان يكونوا اثنين في عدد ومنا ولا يكون لهم ان يجيبوا بينها بان يعطوا لغير  
 وربعين وللبعض ثلثة وللغير اربعة فذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو وليعلم انه يسبون ان ياخذ كل واحد من الناصحين ما اراد من  
 الامداد المذكورة لان يكون لكل الاتفاق على عدد واحد منها دون اختياره من عدد ثلثا منها قوله فانه ظاهر من الاطلاق  
 اس في اية نكاح ما استطاعوا من النساء لان اصنفه درجات الابرار الباجرة ونفي اعتبار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الال  
 في النكاح انظر لان النكاح رقى وكونها حرة يناسب في صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالى كما قال الله تعالى ولقد  
 كرمنا بن آدم وصيرورتهما سوطه مستقرشة لا يمايم المستكره الا انه ايج المضرة على ما عرفت فاستأثر بلفظ الاطلاق اشارة الى ان  
 هذه الحرة التي هي بمنزلة القيد للسلم عن المباشرة نفس في بيان العدد ولانه النصير للشارع بين الكلام لاجله اى لاجل بيان  
 العدد بدليل قوله تعالى فان قصتم ان لا تعدلوا فواحدة فاذاد قوله تعالى فانكروا ما طالبكم ومنه ما يقرئ في حق العدد  
 به حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذالم يذكر العدد فيه فصار نصا قوله والمفسر وهو انه اذ ومنه ما على وهو ان  
 على وجه لا يتجوز فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل  
 كما اظهره في المفسر باليسيرة في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه شتم من المفسر الذي هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى  
 فسجد الملكة كلمه اجمعون فان قوله عز اسمه فسيء الملكة ظاهر في سجد جميع الملكة لكنه يحتمل التخصيص وازادوا البين كما  
 في قوله اذ اذ قالت الملكة يا مريم اى جبرئيل عليه السلام فبقوله كلمه انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لا ريب ووضوح  
 على الاول ولكنه يحتمل التاويل واكمل على التفرق بقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لا ريب على القطع الاحتمال عن  
 اللفظ بالكلية قوله وملكه اى حكم المفسر الايجاب اى انبئات حكم قطعا من غير اختلاف فيه لانه وقوله بان احتمال التخصيص والتاويل  
 اشارة الى ان جماعه على النص فقد ذكر في شرح التفسير وحكم افتقارها في النص انه لا يحتمل التاويل فيكون اى في النص  
 عند المقابلة الا انه اى المفسر يحتمل النص في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاخبارات  
 والتفسير لا يحتمل النص في نفسه بل في المفسر لانه يروى عن جيفته انه في الكذب او التسلط

في ذلك التحليل على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز في معانيه وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جزاء الصلوة ووجهه ان القراءة على الوجه  
وهو ظاهر من معنى اللفظ وكذا التفسير يحتمل الاستثناء وان النسخ استثنى من قوله تعالى فسيبدا الملكة لكن شيئا لم يذكره لان هذا الاحتمال  
ينقطع لغير تمام الكلام اذا الاستثناء لا يصلح مقرا لغيره فاما احتمال النسخ فباق للمنه لا يشبه الما ينزله احيانا فاذا ارادوا اي المفسرة او المفسر  
به الباء متعلق بالارادة ومن احكم معنى النسخ او امن اي استثنى المعنى الذي اراد بالمفسر من التبدل في محكم فظهر مما ذكره انه لا بد من كون  
الكلام في غاية الوضوح في افاودة معناه وكونه غير قابل للنسخ السمي محكما وهو قول جارية اصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كون النسخ قابل  
لنسخه تعالى وهو لا يتحمل الابه مما وجدنا في قوله تعالى هو ما في العقل بينه وقيل هو النسخ وقيل هو ما لا يتوقف عليه فهمه او وقيل هو ما لم  
كل واحد من اهل اللسان حتى لم يخففوا فيه والمشابه على انفراد والاصح هو الاول لان ما ذكره يدل على انه لا يتقبل النسخ لقابل في الحكم  
اي ما هو من الانقياس واهم اخصه اذا منعت نقصها وتبدلها ثم قطع احتمال النسخ قد يكون المعنى في ذاته بان لا يتقبل التبدل عقل كلاما  
الذي الله عليه وجود الصانع وحقه وحده وبش العالم والاختيار استلزم سمي بها محكما لعينه وقد يكون لا لقطع الوحي بوفات النبي صلى الله  
عليه وسلم ويسمي بها محكما لغيره قوله وانما لغيره الفاعل في وجوب هذه الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على ظاهره والمفسر عليها  
حاله على الكل لان النص لما كان اوضح من بيانها كان العمل به اولى ولان فيه مجاميع المذاهب لا يمكن حمل الظاهر على معنى لو انظر  
من غير محكم لاننا لم نعلم لغيره الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلا يذو ذلك الاحتمال بمعارضه النص وجب جملة عليه وكذا  
منه النص مع التفسير مع الحكم وفي تسمية لقابل هذه الاقسام اعتبارا لتعارض في العبادة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي  
المجتبئين المتباينين في القوة ولم يوجد لما ذكره في الكتاب لكن لما اقررنا بوجوب التعارض بين حيثما التقى في الاشارات سمي بمشاكل التعارض  
بين الظاهر والنص التعارض قوله تعالى واصل لكم ما وراة لكم وقوله عز وجل فاحكموا ما طاب لكم من الشياطين والذين هم في غياض فاحكموا  
ظاهرا عام في اوجه لكل غير المحرمات فيقضي لغيره سجد الركوع ما وراة لا يبلغ في الثاني نص يقتضيه مقتضاها لحي الوصل الرابع كما ذكرنا  
فيتم خصان فيما وراة الرابع فيخرج النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستقيمة  
تؤمنها وكل جلوتة وقوله عليه السلام المستقيمة تتوضأ لوقت كل صلاة فان الاول من لكونه متوقفا في مفهومه وكذا يحتمل ان يكون  
اذا اللام ليعبر بالوقت والثاني لا يتحمل فيكون مفسر فيخرج ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثال من مسائل الفقهاء قل علما وراة لكم  
غير من تعارض اوجه الى ثمراته سبعة لا يخرج لان قوله تنزوت في النص في القطع ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر من سنة المتعة ليس  
فيه احتمال في القطع فان المنكح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع في الكلام ترجيح المفسر على النص عليه فكل من متعة لانها كما ذكرنا في ذكر  
نفس المفسر في نظرنا من المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوقوا عدل نعم وقوله عز وجل لا تقبلوا لهم ثمنا ابدافا  
للعاد فظهر من قوله ثمنا ابدافا العدة لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الما اذ لا يكون له معنى آخر وانما في الحكم لان السابغ للنص  
والاولى له ومنه لا يجب قبول ثمنا ابدافا في القدر اذا تطلب الثاني لوجب زيادة فترجى على المفسر كذا في بعض الشروح ولما علم  
ان يكون بالاسلم لان الاول مفسر لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى ما دلوا له النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوقوا عدل منكم محتمل لا سيما  
التراب فيقول بل بالطلاقة لا محتمل ولا يجد وليسا برادين بالاجماع فكيف يمكن مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاحكام  
مقتضى ان لا يكون مقتضى النسخ في القدر في القدر في النسخ مع مقتضى النسخ اشهادكم وانما بين شهادتهم واحكام ان يراة المثال السبع الما وراة

لان الاصل تمديد الدليل لاثبات الشئ وانما ايراد الشئ للتوضيح والتعريف فلا بد من اقامة الدليل او لا ثم ايراد الشئ لان الشئ لا يثبت  
على سبيل التبرع فاذا اتهمنا الاصل فلا عليك ان لا تعجب في طلب الشئ قوله ان الكل اي كل واحد من هذه الاقسام الاربعة فيوجب ثبوت  
لاظهار يقينا وهذا في المقسم الحكم بخلاف وانما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو من حيث العبرتين من شائنا ما كان في الحسن الكفر في  
وإني بكرا السجاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض شائنا منهم شيخ البصير من تاليفه علم الظاهر وجوبه  
بما وضع له اللفظ ظاهر لا قطعاً وجوباً بعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النفس وبما قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي رحمه  
والمتقدمه متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال والكان بعيد الاربعة العلم بل يوجب العمل بنحو الواحد والقياس وكل عامتهم محل مخصوص  
وكل حقيقة محتمل المجاز فلا مثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والنفس لا تقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن التفسير بعد وثائق البني  
عليه السلام وعندنا لا عبرة لاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه النشئ من ارادة التكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام  
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كخص المسافر لا يتعلق بحقيقة المشتقة والنسب لا لحلق والتكليف باعتدال العقل كونه  
امور باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهر عند حلوله عن قرينة لقرينة عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى  
الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان انفس المعارض قرينة لقرينة من الظاهر  
ما بينا قوله وللهذا الاسامي اخذوا ليقابلها نخص هذا القسم ببيان ما يقابلها من الاخذاء في قسم على عدة دون القسم الذي يقدره  
والقسم الذي تأخذه لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشئ كما ذكرنا متعدياً وتيقيداً بزيادة وضوح كما قيل ولبعد ما  
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضاً لان الكل ظهوراً لكن بعضه فوق بعض فاعتلج الى بيان ما يقابلها في قسم خمسة  
عليه في بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجه وكذا الشيء يقابل الحقيقة والصريح الكساية فلا  
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهراً المراد للسامع وقد يكون  
فكان هذا القسم الظاهر باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاء عليه فاعتلج بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فبطل ما كان  
الاول ان يقال والقسم الثاني في وجهه الى ان بذكر التكلم وسه ثمانية والالزام منه ان يكون القسم المقابل تسماً اخر خارجاً  
عن هذا القسم وخمساً يلزم ان يكون اقسام الظاهر والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فعند الظاهر ونفى المقابل على اقسام مقابل  
التناقضين وهو مقابل المعنى والاثبات كقولك انسان للانسان ومقابل المتضامين كقابل الاب والابن ويقابل الملكة والعدم  
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة ويقابل الفدين وهما امران وجوديان يستحيلان تجاها في كل  
وجه واحد وبينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض والحركة والبرودة وقد طلق على كل واحد من هذه المقالات اسم المقصود في  
اصطلاح الفقهاء كما نتم ايرادها بالضم مقابل الشئ ولا يصح منه في محل واحد في زمان واحد سبعة واحدة ثم انما ان كان امر  
وجودياً كالظهور فمما متضاداً حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان النفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد  
منه لبار من غير الصيغة لا لثبات الالباب لثبات صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها التوحيدي لكن الكلام نفي باستدلال على ان السبب عارض فيه  
كما في الشئ المذكور واعتبر في عليه بان الظهور لما كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء النفي في نفس الصيغة  
لمحقق المقابل واجيب عنه بان اتحاد الحمل او الجهة ونحوهما انما يشترط تحقق استحالة الاجتماع لا تحقق المضادة وان السواد



في محل جفاء البياض في محل آخر نظر الى استحالة اجتماعهما في احد المجلدين وكذا الابوة يخالف البتوة نظر الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بوجه واحد وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه ايضا والكلام الذي يخفى معناه من كل وجه والكان انحاء والظهور في محلين كما تفسر المحلل والحكم مع التشابه ولم يمنع من التقاد واختلاف محل هكذا اختلاف الجملة يوضح ان انحاء في الخفي والكان لسبب ما رتب غير المصنفة فهو متضمن في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش والكان انحاء الباعض واذا كان انحاء متحققا في نفس الكلام كان تضاد الظاهر من الوجه الذي تحقق فيه انحاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيها باضا خفيا فيثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم كما كان غرض شيخنا بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النفس لازدا وخفاء على معنى كازدا ووضوح النفس على الظاهر وعلى هذا الاعتبار جعل والتشابه وجعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاء في نفس الصيغة كظهور الظاهر وجعل الخفي في مقابلة النفس باعتبار ان خفاء بعارض كوضوح النفس لم يحصل هذا المقصود قوله كاية السرقة وهي قوله تعالى والساير والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها والكانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر في خفي في حق الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصها باسم اخر في اختصاص كل واحد منهما باسم اخر ليعرف ان به اى يعرف كل واحد منهما بالاسم الذي اخرج فان فعل كل واحد منهما والكان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل في هذا هذه الواسطة عن اسم السرقة فخصت الآية في حقها فاشبهت الامرات اختصاص كل واحد منهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فالكثرة لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة والكان لنقصان لم يكن فقلنا في آية السرقة فوجدنا في اشرع حيازة من اخذ مال الغير على وجه الخفية من جرد لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق ليسارق من الحائط الذي قصد حفظه ولكن القطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطارار ليسارق الا حين استمرصدت للحفظ مع الانتباه والكنوز لعارض غفلة كان فحكمهم ثم سرقة واكمل جنائية ففرقنا ان اختلاف الاسم لزيادة خداعة في فعله وفصل في جنائية فثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاول كنبوت حرمة الضرب بجرمة التأنيف فاما النباش فيسارق حين من حسي يحكم عليه من ليس يحفظ الكفن ولا مقاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنائيه كالزاني والشارب المحرم خفي من الناس كيلا يعترفوا على فعله وهو فصل في جنائية الخفاء والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ازال الافعال وارادوا التحصيل لشهادة العرف والطبع السليم ففرقنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان التعدي المحكم بالمعنى الذي هو في الضرع ووجه في الاصل باطالة لاسيما في الحدود وانما تبرز بالشبهات قوله وقد نفس المشكل وهو لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب له قوله في اشكاله قال شمس الاسماء هو اسم لما يشبه له قوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل تبيين من بين سائر الاشكال في قوله له قوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدا وخفاء على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل والى تأنيده الاشتقاق يقال المشكل اى دخل مع اشكاله واما له كما يقال احرم اى دخل في احرم وشتى اى دخل في اشتداد ومثاله قوله تعالى فاقوا احركم اى شلتم مشتمه معنى اى على السامع انه بمعنى اين او معنى كيف فصرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف فصرفه المحرك وبطلان حرمة الضربان في الاوى الباعض وهو المحض نفس اللازم اوى وقوله تعالى ليله العذر

نيز من ألف شهر فان ليلة القدر تو جد في كل اثني عشر شهرا فيؤدى الى التفتيش الشئ على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان شكلا بعد التامل  
عرف ان المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر لا ألف شهر على الولا ولذا لم يقل خير من اربعة اشهر قلت وثمانين سنة لما تو جد في كل  
سنة لا حالة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفى ارجح فيه الى التامل بعد الطلب  
فما خفى بمنزلة رجل يختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بحدو الطلب والشكل بمنزلة من يختفى في بيت بين امثاله ولما مره لا يوقف عليه لا  
بالامل بعد الطلب ليعتبر من امثاله ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولاً في معنويات اللفظ جميعاً فيضبطها ثم يتامل في استخراج  
المراد منها كما لو نظر في كلمة في توجد ما مشترك بين معنيين لاثالث لما تم هذا الطلب ثم تامل فيها فوجد ما بمعنى كيف في هذا الموضع  
ان يحصل المقصود كما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من ألف شهر فوجد في الالف المعنيتين احدهما ان يكون خير من ألف  
شهر والية والثاني ان يكون خير من ألف شهر غير متواليه ولا ثالث لما تم تامل فيها فوجد في المعنى الثاني الفساد في المعنى الاول فظن  
المراد وسطه هذا فاعتبر امثاله وقيل من نظاره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانه مشكل في حق الفهم والالف لانه امر لغير الجمع  
البدن والباطن فخرج منه بالاجماع للتعذر في الظاهر مراد الفهم والالف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على  
ما عرفنا في شكل امر بما باعتبار بن السبعين بعد الطلب التحقنا بها بالظاهر احتياطاً ثم وجدنا داخل العين خارجاً من الوجوب مع ان  
له شبهها بالظاهر وشبهها بالباطن حقيقة وحكما كالفهم اما حقيقة فظاهر واما حكماً فلان الماء لو دخل مدين الصائم او اكل من الجاهل لا يفيد  
حصوله ولو خرج وهم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوؤه وان تجاوزه عن القرحة قماً لمنا فيه فوجده تارة خارجاً للتعذر  
لان العيال الماء الى داخل العين سبب للمعنى وليس في العيال الماء الى داخل الفهم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب هذا هو  
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى نقى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلاً للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه شبهه وليس ما ذكره  
كذلك لان معنى البطر معلوم لغة وشرعاً ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفهم والالف كما شبهه لفظ السارق بالنسبة الى السر والنياس  
فكان من نظائر الخفى لاسن نظائر المشكل قوله وهذا المفسر الجمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر  
الاحتمال الشئ في جانب الظهور وهو اذ رجحت فيه المعاني اسي تدافعت ليعني يد في كل واحد ما سواه من المعاني لانه سهل معاني  
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحد باعلى الباقي كما في المشترك في اصل  
الوضع الا ان التواردها اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحمنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ  
وتوشحه من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع المتكلم الكلام وهذا لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالحج والصلوة  
ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمبراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد وشرعان والمراد  
واحد منها ولم يكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا وصى لمواليه وله موال عقوده وموال عقدهم ففي القسم الاخير تواردها  
باعتبار الوضع وفي المعنيين الاولين باعتبار غرابة اللفظ واجماع المتكلم وتوله المعاني ليس بشرط الصغير وربه مجمل لان اللفظ مشترك  
بين معنيين قد يصير مجزاً اذا انسده في باب الترجيح والمراد من المعنى حمنا مفهوم اللفظ وقيل قوله بان رجحت فيه المعاني في تحديد  
اذ يفهم ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يترك الا بالانسداد كما قال شمس الائمة هو لفظ اللفظ المعنى المراد منه الاستغناء  
من الجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلاً ولكنه حصل البيان وقابل آخره ما لا يمكن اعمل بالبيان

لم يتفق به فقلت لما حصل المقصود وهو فهم معناه لا يصير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربو فانها مجمله اذا الربو عبارة عن الفضل  
 لفته والفضل نفسه ليس بمراد يتيقن ان البسيع لم يشرح الا للاستدراج وتحصيل الفضل فان كل واحد من التبيينين لم يرفعه في البطل المطلوب  
 له لا يدل بل كما تجالته ولا يمكن الوقوف عليه لاستناده وعدم قرينة تدل عليه فكان مجمل قوله وحكم اي وحكم الجمل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة  
 المراد به الى ان ياتي به البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا  
 بحقيقة البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او النظام او الماويل او الشكلى على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شافيا  
 قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار العمل به مفسر والكان ظاهريا كبيان مقدار المسح بحديث المنيعة صار ما ولا وان لم يكن بيان شافيا  
 خرج من خير الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربو بالحدوث الوارد في الاشياء الستة فان الربو واسع اجمالاً لهم  
 جنس كمالا لم يستغرق جميع التوابع والبنى عليه الصلوة والسلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من  
 كلمات القصر والتقدير لاجتماع ايضا على ان الربو ليس بمقتصر عليها فصار ما ولا فيها وبقى الحكم فيها وادوا غير معلوم كما كان قبل  
 البيان الا انه لما احتل ان يتوقف على ما وادوا بالتأمل في هذا البيان تسمية شكلا فيه لاجماله ولعدا لادراك بالتأمل والوقوف  
 على المعنى المؤثر صار ما ولا فيه ايضا فيجب العمل به لغالب الظن كذا قيل قوله وضد الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غائت  
 انظره بحيث اس من عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في النسخاء نهاية بحيث القطع رجاء البيان عنه في مقابلة وهو ما لم يلق له  
 اصلا لان موجب البطل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشبهه المراد اشتبا لا يمكن الوقوف عليه اصلا  
 حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والجمل لان طلب ما يتوقف على المراد فيها لازم وذلك مثل اليد  
 والوجه والعين والايديان والجمي والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وانشاء ما كان قيل نحن في بيان اقسام  
 ما يعرف بلاحكام الشرع ولا يعرف بالمشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكيفية فكيف يستقيم  
 ايرادها معنا فلما لا نسلم ان لا يعرف به حكم بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف  
 ما يريد به منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكم التوقف فيه ايراد ارباب في الدنيا فانه يتوقف على المراد  
 منه في الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه للاتباع ولا ابتلاء في الآخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كما في قولك تجر  
 فلان في العلوم على صغر سعة اي مع يعني لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل يعيق فيه على الابهام ان ما اراد الله  
 تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصالحين والمتابعين وحامية المتقدمين اهل السنة من اصحابنا واصحاب السلف رضوان الله عليهم  
 جميعين وهو مختار القاضي الامام ابى زيد ونحوه الاسلام ومسلم الجماعة من المتأخرين رحمهم الله تعالى هذا وجب الوقف  
 على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراخين لعلوا تأويله فغير المعنى وذوهم اكثر المتأخرين الى ان  
 الراسخ يعلم تأويل التشابه وان التوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم  
 يكن للراسخ حظ في العلم بالتشابه سوى ان يقول انما به كل من عذرنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك  
 ايضا ولم يتركوا المفسرون الى يؤمنون به فيفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن لكونه متشابها بل فسروا  
 الكل وقال القسبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتبين به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه لا يعلم

غيره للزم للظاهرين فيه مقال ولم يزم منه الخطأ بما لا يفهم ولم يسن حينئذ فيه فائدة وأما المعاشية فقالوا لو وقف على قوله عز وجل الملائكة قد سجدوا  
وان قوله والراسخون في العلم يستأذون من الله تعالى يصحح بالامكان والتسليم بان الكل من جنس واحد وليس قراءة عبد الله بن مسعود من ما رواه الا  
عند الله وقراءة أبي وابن عباس رضي الله عنهم في رواية طائفة من جهة القول بالراسخون في العلم استنباه ولانه تعالى ذم من اتبع المشابهة  
اتباعا والتاويل كما ذم من اتبع اتباعا الفتنه بان يجزيه على الظاهر من غير تاويل وجميع الراسخين يقولهم كل من عند ربنا ويقولهم ربنا  
لا تنزع عقوبنا لعبدنا ولا تبيدنا كما لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبوا المشابهة والفتنة بالذين يقولون قل هذا على ان الوقف على قوله  
الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذم الماتية وقال اذا رايتهم الذين  
يتبعون بالمشابهة فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاعذروا هم امر بالحد من غير فصل بين من اتبع اتباعا الفتنه وبين من اتبع لا  
اتباعا والتاويل فبينوا ولجميع وعندها انها قالت من رويهم في العلم ان استنوا بالمشابهة ولم يعلموا تأويله وقال عمر بن عبد العزيز  
استحي علم الراسخين في العلم وتأويل القرآن الى ان قالوا انما بكل من عند ربنا ثم ما قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال  
بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه لا يعلم طاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى  
والحكمه في انزال المشابهة ابتداء العقلاء لان في تكليف الاحكام ابتداء للعاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتبل  
العقل الذي هو اشرف المخلوقات لاستمر العالم في ابته العلم على المروءة وما استأنس الى التذلل لعن العبودية والحكم اذا صنف  
كما بارى جاهل فيه اجمالا واهم فيها انهم منه اشكال ليكون موضع جنوة التمسك للاستاذة القياذ فلا يخرجهم باستنباه برأيه بداية وانما  
فالمشابهة هو موضع جنوة العقول لباريها استسلاما واحترافا بقصورنا والتمسك بالذي في عين المعاني والله اعلم قوله والقسم الثالث اي  
من الاقسام الاربع المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ لسبب استعمال النظم تبين  
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية بالابا لوضع فاشار الى جانب النظم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والقصاف بالحقيقة  
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتدنا عنه  
وقوله كل لفظ اشارت الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ ايضا واعلم  
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من اوضاع فمقتضى  
نسبة الحقيقة اليه قليل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب  
وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة والمخصوصة متى لم يتبين قيل عرفية سواء كان عرفا مائلا كالدابة لذوات الارباع او  
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلب الجمع والفرق للفقهاء والجمواس والعرض والكون للتكليم والرفع  
والنصب والجبر للنحاة ولا استرأب في الاقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة  
في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من  
الوضع وهو لغوي اللفظ بآراء معني بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيها الاقسام الستة وقوله لا اتصال بينها معني او ذواتا  
من تامة تعريف المجاز واحترابه مما استعمل لفظ الساء في الارض مثلا فانه ليس مجازا وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو مقيم  
جديد وقيل هو احترار عن البرز فان البرز ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولذا قيل المجاز لا يجوز في الكلام صاحب النشر



الثلاث المجاز والتمثيل سواء واجب عنه بفتح المسافات فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لا اتصال بينهما والتمثيل لم يقصد به ما وضع له اللفظ  
 ولا يصح له بطريق الاستعارة والمظهر ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء أصلا فلا حاجة الى الاقتصار عنه بقوله لا اتصال بينهما بل هو محترز  
 هما ذكرنا لا اتصال لغير هذا المجاز غير جامع كخروج التجوز بتخصيص الاسم بمفهوم مسمية في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الملازم عنه اوليت  
 هي مستعمل في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء عنه لعدم استعمالها في شيء أصلا وغير ذلك من دخول  
 الحقيقة المعرفية في الشرعية فيكونا مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة ما تكون مجازا لا واجب عن الاول بان حقيقة  
 المطلق معناه الحقيقة المقيدة من حيث ما كذلك واذ كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة الحقيقية على الخصوص  
 يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعمله المعنى لانها استعملت لتأكيد التشبيه وهو معنى اوبان الكاف اذ لم  
 يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له ولا لانا لما وضعت المعنى كان استعمالها المعنى استعمالا في غير ما وضعت له لانها وضعت له ولا هو على ذلك  
 الاقتصار عن التمثيل كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما  
 مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولاً في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار اعتبار آخر ثم الحقيقة  
 اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذ ثبت واما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احقة اذ انبثت فيكون معناه الثانية او المتبعية في  
 موضعها الاصل والثاني للتأنيث اذ كانت بالمعنى الاول وشبهه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنظمية والاكاديمية  
 اذ كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان التأنيث ثمان والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى الجواز والتقدير لان الكلمة  
 او استعملت في غير موضوعها فقد تعدت من موضوعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصطلاح  
 قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا فاشاعرا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان  
 والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ بعد التوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ في التوضع  
 اما في موضعه او في غير موضعه المعللة كما بينا واتقاء الشرط باتباع الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا الشارحة في قوله اريد به ما  
 وضع له واديد به غير ما وضع له واذ ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال ليكون ذلك باعتماد استعمال اللفظ  
 في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعبره المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان ذلك  
 اللفظ مشتركا للمجاز في علم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كالملاقاة اسم السبب على المست اسم الكل على البعض  
 واسم المرفوع على اللازم وانما من على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه وغيره كما بينا في كتاب الكشف فاشاعرا  
 حصرة منها على المعنى والصورة بقوله معنى اذ اذنا هو اضبط مما ذكرنا اذ لا يكاد يشد عنه شيء مما ذكرنا لان كل موجود ومن المحسوسات  
 فهو موجود بصورته ومعناه اذ لا ثالث لهما فلا شيب الاتصال بين الشيئين الا من اجد بينهما الوجهين وادوا بالمعنى المعنى الخاص المشهور  
 اذ لو لم يكن خاصا ولم يكن مشهورا لما حمت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا التسمية  
 الانحر والجميع اسدا لعدم شهرة الاسد بندين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتبه به الاسد هو المشاهدة  
 فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى المشهور كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا اذ لا ان الاستعارة لو كانت لكل معنى لم  
 يبق للكلام معنى وتراوة ولم يبق لفظ للماهية فنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج لا استعارات البديهة والاشبهات الغريبة

فصل في معرفة وهو على مثال القياس فانه لا يجمع لكل وصفي بل لغيره الوصف الصالح للمعمل اقولوا جبر كل وصف لرفع الابدال ولم يبق للجمعة المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذلك انهم اوارادوا بالاتصال الذاتي الجواهر بين المحلين صورة كفاية تسمية المطر سماء وان السماء اسم للسماء لكل ما طالك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى في سورة السجدة بسبب على السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السماء فكان بينهما اتصال بصورة لا معنى ان لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السماء فسمى المطر سماء بمعنى قولهم ما زلتنا نطارد السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيها وانكنا لو انحصا باي اذن نزل المطر بارض قوم ومنبت الكلا رعيها وان كانوا كاربين فخصا باولم تفت الى غصنهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال بصورة او معنى يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بندين الوجهين القياس بالقياس بين العقيدة اخلاق القوم لان العرب لما استعملت المجازي في كلامهم وضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من محبتهم او من عيبهم كما صلب اشرع من وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في الشرع بصورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة التجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فذلك استعارة محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب ورب المال اذا فترقا وليست في المال ربع وبعض راس المال دين لا يجز المضارب على نقدا لديون ويقال له اهل رب مال اي وكفه بغير الديون وكذا الكفاية بشرط ابراء الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطابقة الاصيل كقوله تشابه في المعنى وكذا البيراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك لطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للاخره قال الله تعالى يوحيكم التفتي اولادكم اي يورث وكذا الية والصدقة متصليتان معنى القياس من حيث ان كل واحد منهما تملك لغيره فيجوز استعارة لفظ الية للصدقة فيما اذا ذهب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوخ من الصمة فيما اذا ذهب الفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للية فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ومنع الشيوخ من الصمة فيما اذا ذهب الفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للية فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ومنع الشيوخ من الصمة فيما اذا تصدق على غنيين والاستعارة التجارية بين السبب والسبب والعلة والحكم في الشرعيات بالجواهر التي فيها نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه شيخنا بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والسبب من اذ معنى السبب لا قضاء الى الشيء ومعنى السبب ليس كذلك كما معنى لجهة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك فلا يمكن اثبات النسبة بينهما معنى لوجه ولكن العلة والحكم تجاوران وكذا السبب والسبب فكان هذا الاتصال من قبيل الاتصال المطر بالسماء ونخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين الاتصال بالعلة بالحكم وبين اتصال السبب بالسبب الذي عليه تنبي المسائل الخلافية وهي استعارة الالفاظ الطلاق للعتق كما استعرف بخلاف القسم الاول فانه مطر ولا حاجة فيه الى بيان فرق ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرط وهو تهاجرون الجمع والثنائية او القنوين والاضافة كما في قولك عشرين درهما ومنوا سمنا وراقود خلا وطا والانا عسلما لما لحاقا باللام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة كالاضافة فلما ان المضاف لا يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او لما قالها بالقنوين من

حيث انه لو لا ادخل القنون فيه كما ان الحق البنا في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لو لاء ادخل القنون فيتم بها الاسم واما ما سماه الحصول المقصود  
وهو فهم المعنى في شئ من كلام المشايخ غير غريب لان نظرم الى تصحيح المعاني وقولهم بها الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشئ وفيه يبينونه  
سبب المحل سبب التوصل به الى الما فيتناول العلة لوجود معنى الانفصال فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاقصال سببا الاقصال  
بين العلة والحكم كما يدخل الاقصال بين السبب والسبب فذلك قال الشيخ وهو اى الاقصال من حيث السببية لوعان احدهما الاقصال الحكم بالعلة  
كالاقصال الملك بالشراء قوله وانه اى هذا الاقصال لوجوب اى ثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وادارة العلة كما  
جاز بمكة لان كل واحد منهما منتقل الى الاخر اذا الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون منتقلا الى العلة وبالعلة من حيث الوجود والعلة لم تشرع  
ولم يقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروع في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع المحر وكذا المحارم فكانت منتقلة الى الحكم و  
تتابع له من حيث الفرض بمنزلة الالة للشئ ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والا سباب العلل المالية واذا كان كذلك  
استوى الاقصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعارة من ايجابين قوله ولهذا قلنا اى ولان جواز الاستعارة بين الجانين فلذلك  
والسئلة على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملك عبد فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف  
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فمقتضى هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يثبت لان الملك المطلق  
يقع على كماله وذلك لصفه الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله املك ما ياتي ورحم قطو ولعل قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما  
لم يجمع في ملكه ليد صا وقا والمطلق قد يتقيد بالالة العادة كطلق اسم الدراهم بتقيد بتقد البلد مطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة  
العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكافاه ذارا ونهيم اصحابه بهذه المسئلة دعا بحال كان على باب سيرة فيقول يا فلان بل ملكت مائة درهم فقول  
والله املكها قط ثم ينظر الى اصحابه كم تردون انه ملك من الدراهم مستفزة والفق على نفسه فثبت ان المراد بمثل الجمع دون التفريق عرفا  
والثاني يحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا وباعه ثم اشتري النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف  
بخلاف الملك والفسوق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفه العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه  
مشتري بعد الزوال فيحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرته طالق فاشتراه لغيره انه بحيث  
في يمينه فاذا اشتري الباقي لغيره يبيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب بطلان الا ان يعني ان يشتري عبدا كمالا فيدين فيما يمينه ومن ليد  
تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوعي تخصيص العام والثالث والرابع ان يقيده الممين على ملك عبد لعينه او شراء عبد لعينه والمسئلة بها لا يثبت  
النصف في الفضلين بخلاف العبد النكر لان الاجتماع صفته مخرجة في غير المعين ولا العتق في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه لكن يحلف لا  
يدخل فيه الدار لا العتق فيها صفته العمران والعتق في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يستعبر من نفسه ان يقول املك الف درهم مزبدا  
لصفه الاجتماع لا لصفه الافراق في غير المعين ولا يستعبر ذلك في المعين لا يقول املك الف درهم فاذ ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة  
الى المعين تصد في العناء عن نفسه ولم يحصل له الفاء اذا كان ملكه متفرقا في المعين تصد في نفسه فلي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشا واليه ثابتا  
والكان في ازمته متفرقة كذا في شرح الجايع الشمس المنة وفخر الاسلام والمراد من قوله ليعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا  
فالكان فاسد الم يثبت وان اشتراه حمله لان شرط حقه ثم ملكه قبل ان يقيده ولا الملك لا يثبت قبل القبض الا ترى انه لو احتسب لم يقدح ان كان في  
يد من اشتريه عتق او كان مفقودا بنفسه في يد غيره يوجب قبضه من قبض الشراء فغير متلكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال

العبد الضعيف صمد الله تعالى ان يكون قوله ليعتق هذا النصف في هذه المسألة على قول جنيته رفاها عند ما ينبغي ان يقتضيه كما تم يجب السعاية في النصف  
والضمان للاختلاف المعروف في تجريج الاعتقاد قوله فان عني بحدها الاخر بها هو التقرير يعني ان عني بالملك الشرعي لا بشرط الاجتماع فيه  
فيعتق النصف لصديق ديانة وقضاء لانه استعدا الحكم ليعجزه فيه كلفظ عليه فيصدق القاضى ايضا فان عني بالشرع والملك حتى لا يشترط الاجتماع  
فيقال ليعتق النصف الباقي لصديق ديانة لانه استعدا العلة المحركة له فيجوز ولكن لا يصدره القاضى لانه لو لم يما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للشرع لا  
لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصور بين ديانة والقضاء لانه اذا استغنى فقها بجيبه على وقف ما لوى ولكن القاضى  
يحكم عليه بوجوب كلامه ولا يثبت اليه فية اذا كان فيها لوى تخفيف عليه كما لو استغنى احد عن فقهاء ان القاضى على الف ودرهم ووقف قضيته بل يرتب  
من ديانة فالغنية لغيره بالبراءة واذا سمع القاضى ذلك القضى عليه بالدين الا ان يقتضيه على الا نفاذ كذا في بعض شروح ابحاث مع قوله والثاني  
اى النوع الثاني من الاتصال بسبب الاتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس لعلبة وضعت له ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيره  
لان معنى القضاء في العلة اكثر منه في غيره والكونا موجهة للحكم فبقوله محض احتراز عن العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا لسبب بذاته سبحانه ثم  
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تحتل بينه وبين الحكم والمراد منها انتفاء اضافة الحكم اليه وان علة دليل  
ان العلة وهى زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب هو قوله انت حرة وان لم يضيف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فذلك  
فسره بقوله ليس لعلبة وضعت له المعنى المراد من السبب المحض ان لا يكون علة مرفوعة للفرع لان لا يكون العلة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس  
بشرط منها كالاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا اتى بالامتناع انت حرة او تركك واعتقك يزول ملك  
الرقبة ولو استمر زوال ملك الرقبة يزل ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بالعبد الابال كشأن فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة كونه مضافا  
اليه لانه تحتل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة وانه هذا النوع من الاتصال لوجوبه يوجب استعارة الاصل للفرع والسبب المحكم دون كونه على عكس  
المذكور اى لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالسما من العبيد فغيره لا لازم  
من لوازمه فيصح ذكر المعلوم وارادة اللازم والسبب يقتصر الى السبب فتقار الحكم الى العلة اقياما فيصح ذكر السبب ارادة ما هو من لوازمه  
تقديره وهو السبب حتى لو قال لأمراه حررتك واعتقك وانت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق فاما السبب يستغنى في ذاته عن السبب  
اقياما بنفسه وحصول حكمه الاصل الذى وضع له به وثبوت السبب من الامور الاتفاقية فان شراء الامتة المجوسية والاخت من الرضاة  
والعبد واليهية جائز لحصول موجبه للاصل وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير سبب متصلا بالسبب ما زالا لعدم  
اقتقاره اليه فلا يجوز استعارة السبب للسبب الا اذا كان السبب متصلا بالسبب فيجوز استعارة السبب كقول تعالى اذنى اراى اعصر  
خمر اى حنيا استغنى اسم السبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب كقولهم امطرت السماء نائما اى ما اسمنوه باسم سببه وهو السبات لاختصاصه  
به وكقول الرافض قبل في السنة من ربابه اسنمة الابال فى صحابه سمي الما باسم سببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة لا ترفع الابال للنبات  
ولا يوجد النبات الا بالارادة ذلك لان السبب اذا كان متصلا بالسبب صار فى معنى العلة والعلول فيطر السبب فذلك متعلقا بالسبب  
ايضا من حيث ان السبب لما يحصل الابع مع كونه مطلقا صار كان اسبب مضع له يقتصر الى النظر الى الغرض كافتقار العلة الى العلول فيحصل  
الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ويقتصر اليها من حيث ان الخمر ما بالعنب ولا قيام  
للعنب بدونها كذا القباث وارتفع الغنام لما يحصل الابال مطلقا لا مطلقا بل من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين



[illegible]

فلم يبق فيه مراد خاص كما قبل ولا المعلوم المقدر بالصاع بالمعلوم المقدر بالصاعين فلم يكن له ولا معنى جزئياً غير المعلوم متفاضلاً ولا على كون الكل على  
 وتساكن في العموم الجازم الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت ولايات على المعاني لا فائدة ولها الا ليعارض بها الحقيقة  
 حتى لا يصير اللفظ المترددين الحقيقة والجازم في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعات ثابتة ذلك ان الاصول  
 بالعلم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانما ثبتت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة  
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للجازم فلا يعارض اليه من غير ضرورة فكان الجازم في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقناع انما لا يثبت به تلك  
 وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدون ذلك انما عندى قوله وهذا اي ما ذكره الخصم ان الجازم ضروري باطل فانما نجد نص من اهل  
 اللغة القادر على التفسير من مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التفسير بالجازم ضرورة وفطرته استحسان الناس للجازمات فوق الظاهر من  
 استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في اعلى مراتب الفصاحة وارتفاع درجات البلاغة والجازم موجود فيه  
 حتى حد من عيوب بدايته وعيب بلاغته قوله تعالى وانخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض اعلمي  
 ما ارك وباسماء اعلمي وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والبحرى الماء لا لانما رت قوله تعالى ملئت كلمة فوجد فيها جارا يريد ان ينقص وفي ذلك  
 مسالا ليعد ولا يحصى والذل تعالى يتعالى اى يتنزه عن العجز والضرورات فثبت ان ليس للضرورة ولا ليقال المتعنى ضروري عندكم حتى  
 انتم جواز عموم اصطلاح انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى فتحرير رتبة اى رتبة مملوكة فليكن الجازم كذلك لانا نقول الضرورة في  
 القرآن في المتعنى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يودي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في  
 الجازم لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على التكلم ولهذا ذكر الجازم في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى  
 التكلم والمتعنى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المتعنى في القرآن بخلاف الجازم  
 لو كان ضروريا وبهذا اظهر ان استدلال الخصم ليس صحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والجازم ملفوظ فاذا وجد دليل العموم  
 فيه امكن القول للعموم فاما المتعنى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف الحمدوف فاما  
 ملفوظا فتدريما فمكن القول للعموم عند وجود دليله قوله ومن حكم الجازم والحقيقة استعمال اجتماعهما اى اجتماع مفهوميهما الى اخره  
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله الجازم في وقت واحد فذهب اصحابنا وباتجاه  
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعي واما المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وجماعة اصحابه والبخاري وعبد الجبار من المتكلمين الى  
 جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجيد نفسه مرادة بالعبارة الواحدة معنيين  
 مختلفين كما يجيد امرئ المعنيين المتفكرين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة تعدد المعنوية وعاد المعقول  
 الا ترى ان الواحد منا قد يجيد من نفسه اذ قال لغیره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توئبا من ليس المرأة ارادة العقد والوطى  
 وارادة المس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا وتوئبا من المس مسا وطيا مع من غير استعمال  
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكح اباؤكم على الوطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى وليس باليد من غير استعمال  
 ذهب الى امتناعه وجهاً احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما مودى الى الحال فيكون غامضاً وبيان الاشياء  
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستغنى في موضعه مستعملان في المعاني فلو كان متجاوزاً عن موضعه مستعملان في غيره والشئ الواحد

في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه مستقرا في غيره ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما يتصور ان يكون  
 الاطلاق مطلقا يكون استعمال مراد اللفظ لا الكلمة او لا الاستعمالانية غير مراد اللفظ لا الكلمة فيكون موضوعا مراد اللفظ لا الكلمة  
 ويجمع بين التخصيص والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لا نسلم ان الحقيقة  
 مستقرة في موضوعه حقيقة والجزء متجاوزا عن موضوعه كذا بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد يستعمل وصفه بالاستقرار والاحتواء  
 ولكنه يستعمل اي لفظ به واريده موضوعه واستعمل ايضا واريده بغير موضوعه والاستحالة كذلك كما هي، وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم ان موضوعه  
 غير مستعمل وضعف الكلمة او لا بل لا لازم كونه مراد اللفظ وضعف الكلمة او لا بل لا واما ما ذهبوا اليه وهو المجموع ولا يلزم من راد تمامه ان لا يكون له  
 مراد والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادوا المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة  
 بالخصوصة وحدا وتجاوزوا في البليد وجده ولم يستعملوه فيها معنا أصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة بل  
 معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه ان راي اربعة اشخاص سميتين وبلبيين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم  
 فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين اختراعا من جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى كما اذا استامن على الانباء والمواصلة  
 على ما سطره واخترنا من جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ  
 للعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والجزء من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستعمل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب  
 في احتمال واحد يستعمل ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في احتمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك للعاني  
 استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستقيم ملوك مستعارة بنسبة الملك والمستعير وان اردتم استحالة بنسبة  
 شخص واحد فذلك مستعمل ولكن المذكور في الكتاب لا يطابق لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار  
 الشخصين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا من حيث المعنى كما ان استعمال الثوب الواحد  
 في حالة واحدة بطريق الملك والعارية مجتمعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة  
 واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد بنسبة معنيين وكان الحسن في التشبيه ان يقال كما احتمال ان ليس  
 الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما ليس بهما بل هو الملك والآخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لا  
 الظاهر في الاستحالة ومن استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد ليكون فيه إشارة الى ما قول  
 من رجع من مشايخ العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجمع في لفظ باعتبار  
 محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات ونبات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والنبات  
 يتناول الجدة ونبات الولد مما لا ان ما ذكره اعيان مذهب الخصوم وحرمة الجذات ونبات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او  
 بعين النص باعتبار ان الاسم في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فيدخل فيه الجميع ولا  
 يقال الثوب المراد اذا استعاره الراهن وليس به كونه الملك بل بطريق الملك الذي هو ثابت للراهن في زمان واحد لا نقول لا نسلم ان  
 استعماله بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا يتقاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرثين به وقد  
 اطلقه بالاجازة والدليل عليه انه لو ملك في يد غيره فغير ممنوع من استعماله من المرثين ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه





قوله وما نزلهم الا لان جربناهم ايمانكم قد جتم من الحقيقة والجواز في اناسهم وموالمهم بان قالوا امنونا على  
انما نزلهم لانهم استجابوا لاناء والابناء والابناء وموالمهم لانهم استجابوا لاناء والابناء وموالمهم لانهم استجابوا لاناء والابناء  
مواالمهم لانهم استجابوا لاناء والابناء وموالمهم لانهم استجابوا لاناء والابناء وموالمهم لانهم استجابوا لاناء والابناء  
الكلهم عليه السلام لانهم استجابوا لاناء والابناء وموالمهم لانهم استجابوا لاناء والابناء وموالمهم لانهم استجابوا لاناء والابناء  
منهم المخرجون على افعالهم في الابن فيسبون الى الجذب بالنسبة مجازا يقال بنواشهم ونوتمهم ونحوهم لانهم استجابوا لاناء والابناء  
مستحق الرجل فيسبوا اليه بالولاء مما نزلنا باعتبار انه مستحق بالحق الاول لكن لعل العمل به اي هذا التناول الظاهري  
بنيان لان الحقيقة تقدمت على الجواز في الارادة فلم يشيت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اي اسم لكن لعل مجرد صورة الاسم  
شبهة اذا شبهه بالشيء المتناهي وليس ثباته وبهذا هذا المتناهي فان ظاهرا اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي  
وليس ثباته وقيل شبهه بالدلالة الدليل مع تحلف المدلول فثبتت الامان به استماتة لان المقصود حقن الدم اي حفظه من  
الشفك اذا اصله في الدماء ان يكون محققا لقوله عليه الصلاة والسلام الا دمي نبيان الرب ملعون من يدم  
بيان الرب ولهذا لم يرد اقتضى قبل الدعوة الى الاسلام ولعل قبول الجزية فثبتت باذني شعبة نصارا اي لقاء  
مجرد الاسم في كونه شبهه كالاشد او صارت ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كشبهة بالاشارة فيها اذا جازها الكافر  
الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت بعدا تريد القتال او انزل حتى تترى ما فعلك فظنة الكافر امانا فانه ثبتت به الامان  
صورة المسألة وان لم تكن اى هذه الاشارة مسالمة اى امانا حقيقة وذلك مضروب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب  
على التمييز وتبين ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن سند الى ذلك وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشارة  
على حقيقة فان حقيقة المسألة لم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه ايمان رجل من المسلمين  
اشار الى رجل من العدو ان نعال فانك ان جئتني قتلتك فأتاه فهو من يعني اذا لم يسبق قوله ان جئتني قتلتك او لم  
يعلم قسرين بما ذكرنا ان اثبات الامان للمفروض باعتبار شبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والجواز لا ترى ان الوصية  
فيها اذا وصي لبي فلان تصرف الى الابناء عند ايمنة رضى الله تعالى عنه دون ابناء الابناء لان الجواز لا يلزم  
الحقيقة فلا يمكن الحمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعند جازها لا تصرف الى الكل في العربي لان عموم  
الجواز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرب على الفريشين وهو نظير مندهم في مسألة الحنطة والبشر من العرب  
كذا في البسوط قوله وانما ترك في الاستبان على الاباء والامهات اعتبار الصورة في الاجادوا وحديث  
لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول  
فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والبارية والجاراة جميعا وحيث  
اذا دخلها راكبها وما شيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصورم رجلا ونوي به ايماني  
كان ذرا وحييا وفيه جمع بين الحقيقة والجواز جواب سوال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الكافر  
شبهة في حقن الدم في الاستبان على الابناء ولم تعتبره في الاستبان على الاباء والامهات في حق الاجادوا والسجدات



فانهم اذا قالوا استنوا على ابائنا وما تاملتم شيئا من الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم قديم لم يورثه فقالوا انما ترك ذلك لان ما قبله لم يورثه  
 صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لغوية الحكم في كل امر يكون بطريق التبعية لا سيما في امور الدين التي التبعية بها لهم فلما لا بدوا بالجدات لم يورثوا  
 اتباعا لالاباد والامهات وهم الاصول فلا يلزم ترك اعتبار المصوره في اثبات الامان لهم فان قيل المجد اصل الاب فخلقته ولكنه فتح له سطح  
 اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعاره عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيقول  
 اثبات الامان في قسم بطريق التبعية ايضا لا يشترى ان استحقاق الميراث للمجد انتقال نصيب الابا له عند حبه وهذا الطريق ولا يمنع عنه  
 كونه اصلا لالاب فخلقته فلان ثبت له الامان الذي ثبت باو في مقبلة ولا يمنع عنه كونه اصلا لالاب فخلقته فكان اولي ثبوت اثبات الامان  
 بظاهر الاسم لعدرا هذه الحقيقة منه اثبات له دليل ضعيف فيقول به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابا فان ابن الابن تبع لابن  
 من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا فان جبهه كون المجد تبعا في الاسم ان كانت تؤيد ثبوت الحكم فمرة كونه اصلا  
 من حيث الخلقه مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا يستلزم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية  
 بل المشرع اقامه مقام الاب عند حده كما اقامه ثبوت لابن مقام البنت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت  
 من جده فلا يلزم تحقير الميراث لعدا لالاب ليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى الكتاب باليه ليعيد مكا تباعده تبعا فثبتت الامان منها ايضا  
 لشبهة الاسم تبعا وفيه من الدم لانا نقول الكتاب من شعب المحرمه لثبوت حرمة اليد فيها ونصا لها الى حرمة الرقبة كما ثبتت للمحرمة اذا اشترى ابنه  
 الممك فكذا ثبتت لصفته الكتاب اذا اشترى ابنه الممك تبعا كما ثبتت للممك ولبيد الاوجه ان يقال ما ذكرتم ليس من قبل ما نحن فيطلب ان  
 لفظ الاب هل يتناول المجد بطلان الامان هل ثبت له ابتداء المصوره الاسم لان ثبت الامان له من جهة الابن بطريق السرية والكتابة والحرمة  
 مثبتان له من جهة الابن بامر محلي لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره او اختلف لا يضر قدمي وان كان  
 ولم يسلم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المحلولة والمستأجرة والمعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاشارة الى فلان بالملك حقيقة لغوية  
 مجازية بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك عند الشافعي رحمه الله او قال لا يدخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال ميت فلان  
 او دار فلان لا بحيث لا في الملك فثبت ان المراد من قوله قالوا جميعا هي ما بنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حانيا او تنعلا او راكبا حيث وفيه  
 جمع بين الحقيقة والمجاز لان القول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التفضل والركوب ودون السفار ومنها اذا لم  
 يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ما شيا اى حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ولعديق وديانة ونصا لانه نوى حقيقة  
 كلامه وهذه حقيقة مستعملة في غير محجوزة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمه ان يحلف على الملك فيقول قال بنية  
 ومحمد كذا المسئلة على سنة اوجه ان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخط بباله اليمين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينيا يكون نذرا بالانطلاق حتى  
 لزمه الاعتناء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينيا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون الاعتناء بالفوت  
 او نوى اليمين ولم يخط بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني وهذا يبيّن وكان نذرا ويمينا عند ما حتى يلزمه الاعتناء والكفارة بالفوت في اليمين  
 وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر هو اليمين فثبت ان لا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالنذر والاعتناء عند الفوت لا الكفارة وهو واجب  
 اليمين المجازية على البر والكفارة عند الفوت لا الاعتناء او خلاف الحكم مما يدل على اعتناء ما قبله من الكلام لانه حقيقة لعدم توقف ثبوته به  
 على قرينة كما اذا لم يوشيا واليمين مجاز لتوقف ثبوته على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من الماز والمجاز واذا كان

ذلك قال أبو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فتح الحقيقة على الجواز في الوجه الاول ويقطع الحقيقة مستحقين الجواز مراد في الوجه  
ثاني والتفسير في قوله وطيه جمع راجع الى الجمع أي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما فينا فهم ذكر الرجب مناسبتنا وذكره في غير الاسلام  
غير متعين حيث قال في المحرم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف فيصير الى الذي يتحقق المعين لان صرفه على تقدير راحة المعين هو رجب  
والنسبة لا يجوز لا يتحقق المعنى والعلمية فيه كما في حرفة الردت سحر يوم فظهر اثره وجوب القضا والكفارة بغيره بما صوم قاعا اذا ذكر سوتا  
الحاجب بجموعه من غير تعيين فلا يظهر اثره وجوب القضا والكفارة الا في الوصية لان الغوات لا يتحقق بغيره لا بالموت فيلزم الوصية عند  
الموت بالقبلة والكفارة قولنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول الى عبارة عنه ضمن لفظ المجاز ومعنى العبارة فذلك ذكره بعبارة  
انه من معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير بسببه انما حصل على الدخول ان المقصود  
لجاء منع نفسه عن الدخول للعرض ووضع القدم فيصير باعتبار المقصود كما دخل لا يدخل والدخول مطلق لعدم تعديده بل كونه في الفصل  
والخفاة فيبحث بالكل للحصول الدخول الذي هو المقصود بالتمتع لا باعتبار كونه ركبا او ما فيها كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة يخرج عن المسئلة  
بمطلق الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او مؤمنة لا تربي انه لو وضع قدميه فلم يدخل لا يبحث في ميمته كذا في فتاوى قاضيان النما  
صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة سببه واما الدار ايراد بها نسب السكنى لان الدار لا تتعادي ولا تتجزأ لاعتقاد عادة وانما تتجزأ لبعض صاحبها  
نعرضا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيتحارب الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا يدخل موضع سكنى فلان او  
دار اسكنوة لفلان فاعتبر عموم الجواز في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الا جازاة والكا  
يبحث في الدار المملوكة لعموم الجواز بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذا ذكر شمس الائمة رحمه الله  
في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان الفتاوى النظرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يمش شيئا فدخل دارا سكنها فلان باجادة  
او جازاة يبحث في ميمته ون دخل في دار مملوكة لفلان و فلان لا يسكنها يبحث ايضا فلهذه الرواية لا يندفع السوال لبقار الجمع بين الحقيقة  
والجواز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا  
قوله وهو أي اعتبار عموم الجواز منها نظير اعتباره فيما اذا قال عبدي حريوم يقدم فلان ولم يمش شيئا فقدم فلان لئلا يختار يبحث في  
سلكه الجمع بين الحقيقة والجواز لان حقيقة اليوم النحر والطلاقة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطبق على ما يقع  
بطريق الحقيقة وتفاوتا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير شرعا وبطريق المجاز عند اكثره وهو الصحيح لان جعل الكلام على  
الجواز في حله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشارة الكثرة في الجواز في الكلام اكثر فعمل على الاغلب لانه لا يؤدي الى ابعام المراد لان اللفظ ان  
فلا عن قرينة المجاز فالحقيقة مستحقة وان لم يدخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك الذي يؤدي الى الاشتغال في  
الكلام احد المراد ثم الحكم في المظهر على كلا التقديرين عند الفريقين فيخرج احداهما عن نظره فلو كان منطوقه مما يستند به وما يصح  
فيه ضرب للمدة أي يصح تقديره بحد كاللبس والركوب المساننة ونحوها فاصح ان يقدر بزمان يقال لبست ثوبا بوقت يوم او بركبت هذا  
الدار بوقت ما سلكته في دار واحدة غير الحمل على سائر النحر لانه يصلح تقديره لكان الحمل عليه اولى وان كان منطوقه مما لا يستند به  
والدخول والقدم اذا لم يصح تقديره والافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم من قوله حريوم يقدم فلان  
اذا كانت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم طرق التحريم او الطلاق لانه انتصب به وانما مما لا يستند به في اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ليما او نهارا بالطلاق والمجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسب قوله امر كبيك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان  
 لتفويض والاختيار مما يتبدل في اليوم على بيان المضاف حتى لو قدم فلان ليلا ليلا يصير الامر سريدا ولا يشترط لها النية ولا علم انما اعتبار  
 المضاف اليه اليوم وهو المقدم في هذا المسائل مثلا في ترجيح احد احتمليه لان اضافة اليوم لتعريفه وتعيينه من الميام وادخلت  
 الجسد كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا لظرفية ولذا لم يشر بتقديم في انتصاب اليوم باقتفاء بل لاختصاصه  
 اليه لا يشر في المضاف بحال بل هو منصوب بنظرفه والتقدير يرتك في يوم قدم فلان او فوضت امر اليك في يوم قدم فلان  
 اعتباره بنظرفه الذي يشر فيه اولى من اعتبار به بالاشارة فيه فخر فانه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد احتمليه والى ما حكمنا  
 في المعبوط في غير موضع وكذا في البداية لان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المضاف  
 والمضاف اليه هما لا يتبدلتما فما نظر الى حصول المقصود وهو استقانة الجواب وبعضهم لم يفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا  
 الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان افعلا مستمدا والاخر غير مستمد فالكل اعتبروا المضروب ولم يفتوا  
 الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مضروب وبن القدرم الذي هو مضاف اليه  
 وكذا في مسئلة النيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المضروب في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذکور في الكشف قوله لما مسئلة النذر فليس يمتنع  
 بعض ليس ما ذكرنا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المستلزمات بين الحقيقة والمجاز لان الممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد منها  
 لان هذا الكلام نذر بصيغة لا غير ولكنه يمين باعتبار موجه اي حكمه وهو ان موجب النذر اى المعنى المقصود بصيغة النذر اى اجاب النذر  
 لا محالة واليه من ان يكون النذر وقبل النذر سباح الترك ليصح التماسه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلا  
 لزوم النذر بالنذر مما تركه الذي كان سباحا ما هو صارا النذر تحريم السباح بواسطة حكمه وهو اجاب النذر وبالصيغة كما ان الامر باليد  
 يمتنع من منه بواسطة لزوم الماسور به بالصيغة وتحريم السباح يمين عندنا لان البنى عليه السلام حرم ما رآه والعسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك  
 يميننا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لم تحرم ما احل الله لكم الا ان تاتوا باليمين ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلا بالكفاة  
 حتى يدعى مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم ما رآه وهو ذهب الى كبر وعمر وابن عباس وابن مسعود وروى طائفة من المفسرين  
 والشورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة ميمنا لا بصيغة بل هو نذر بصيغة لا غير وشك ليس يمتنع كسرا القريب سمي اعتاقا في  
 الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك لانه لكنه بصيغة ثبات الملك في القريب يوجب العتق فكل الشرا اعتاقا ولو  
 حكم لا بصيغة وكما لعبه بشرا العوض سمي باعتبار الصيغة يوجب اعتبار المعنى وكما لا تامة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتهما يوجب في حق ثمة  
 بعنا ما كان ينبغي ان يثبت اليمين بلائيه كالعتق في شرا القريب يثبت بلائيه واليه ذهب سفيان الثوري في حيث قال ليعمل به على  
 ان مومنا فرض في الغد فاطروا كان المالك امرأة فحاضت وجب لفقها والكفارة لان استعمال هذه الصيغة فثبت النذر  
 فصلت اليمين كالحقيقة المحمودة فلا يثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولما قيل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثمة  
 لما توقف على لازمة فقد اريد بهذا اللفظ مضمومة وهو اجاب لعمارة المسألة وغير مضمومة وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا  
 ذكرتم الالابن وجه الاتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شرا القريب يوجب ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الازالة بل يثبت دون  
 نفاه ولم يقصد هذا لكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت موجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك النذر يثبت





عن الثالثة فاحلف لا ياكل من هذه الشجرة قيدته تقع على عينيها الحكايات ما يوجب كقصد السكر والدياس وابرز حوى الربطان لم يكن على نعمه بان كانت لها  
ثمة كالنحلة والكرية وان لم يكن لها ثمة فعله شئها كالحلوان ونحوه وهذا المكن له نية فاما اذا نوى شيا فبني على ما نوى بان كان اللفظ يحتمل ذلك كما  
نقل من الامام العلامة شمس الانثة الكردى على هذا على ان المجاز يصار اليه عند مجرول الحقيقة فمن اذا وكل بطلان بالخصوصية مطلقا انه  
يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على سوكية يجوز اقراره والجواب كلام سيده عليه كلام الغير ويطابق ما خوذ من جانب القلاء اذا قطعها ما سمي  
لان كلام الغير ينقطع به وفى القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعى لانه وكل بالخصوصية وبسبب المنازعة والمشاورة  
والاقرار سائلة وموافقة وكان ضد ما حربه والتوكيد الشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما تركناه هذه الحقيقة وبهذا كلامه فوكيل الجواب  
مجاز الطلاق الاسم السبب المسبب لان الخصوصية سبب الجواب او الطلاق الاسم الجبر على الكل لان الاكثار الذى يشترط منه الخصوصية  
بعض الجواب فيدخل فى عموم الاكثار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيد انما يقع شرا بما يكمل الموكل بنفسه الذى يتيقن به ملك  
للموكل الجواب لا الاكثار فانه اذا عرف المدعى محققا لا يملك الاكثار شرا فوكيله بالاكثار لا يجوز شرا ما والديانة يستغنى عن قصد ذلك فكان  
شرا ما لان الخصوصية حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فى حقاها كانت حقيقة ما مهوره شرا ما والمهور شرا ما بمنزلة المهور عادة لانه لما جازى ترك  
شرا ما كان من ظاهر حال السلم الامتناع عنه لمدينه وعقله فيصير بمنزلة المهور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبء المشترك بين الاثنين يرفع عنه  
نصفه مطلقا تصرف ميعه الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق واذا عمل على الجواب انه قد يكون لقيم كما يكون بلافتنا وله الامور  
فاذا اقر فقامت بالما سور به فيصح غير ان عند ابى يوسف وفى قوله الاثر اقراره يبيع فى مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل اقامه قيام  
نفسه مطلقا فيملك كل الموكل بالكمال وعند ما يكمل الاقرار فى مجلس القاضى دون غيره لان الجواب لما يسمى خصوصية مجازا اذا حصل  
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاكثار يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزا سبعة سبعة شلما والمجازاة لا تكون سبعة ثم استوفى ما ذكرنا  
المهور شرا ما كالمهور عادة بقوله الاثرى انه لو حلف لا ياكل من هذا الصبي لم يتيقده حلف بنزل من مساء حتى لو كلفه ما كبر حث فى يمينه الاصل  
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتيقده به بنكره كان او معرفا معترزا عن الاكثار كما اذا حلف لا  
ياكل رطبا او هذا الرطب يتيقده بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس لا يثبت لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يفرض اكل الرطب ان لم يسلط  
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه بنكره يتيقده به ايضا لان الوصف حديثه يبيح مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك  
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم محل فاكل لحم كبش لم يثبت وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة  
لا يتيقده باليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما كبش لم يثبت لان الوصف حديثه يبيح مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك  
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم لغير حقيقة كان اشد استغناء من اكل لحم الكبش ولا التعريف ايضا لمصلحة يعرفه اعوى منه وهو الاشارة الى  
فوق الوصف فى التعريف كونهما بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة من الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحمل  
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتيقده اليمين فى قوله لا اكل من هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بنكره كالكلام مع اليمين  
لما سألتم بوقلة معقولكم وسواء ادا سألتم بوصف الرطوبة الا ان يجزى ان الصبي بنكره لكلام مع حرام مهوره شرا ما لقوله عليه السلام من لم يملك  
صغيرا فعمل بوقلة بنكره فليس شرا فى تركه الكلام ترك التعم فكان بمنزلة المهور عادة فبترك الحقيقة يصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكل من هذا  
الذات بطريق لطاى اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد ذلك الصفة بحيث لبقار الذات بخلاف قولنا الاكثار يتيقده باليمين وان كان حراما



من هو راسه علامه بهارة مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف للمعروف عليه كما ينبغي تقييد المعين به وان كان جازما كمن طعن بيشيرين اليوم خرا او ليس  
 الميلة فيتحقق المعين وان كان جازما لصيرورة الشرط السقطة مقصودين بالمعين فحيث ان لم يشترط ولم يسبق كذا سنا قولهم فان كان اللفظ الحقيقة  
 مستعملة اى معنى حقيقى يستعمل غير مجوز واستعذر وجاز متعارف اى معنى تجازى سبدا الى الفهم فى العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة  
 والمجاز غير مستعمل او كانا يستعملان الحقيقة اكثر استعمالا او كانا فى الاستعمال سواء فالعبارة المحققة بالاتفاق لما مر ان الاصل فى الكلام  
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به والكان المجاز اغلب استعمالا فعندنا بى حقيقة العبارة المحققة وعندنا بالعبارة المجاز فاذا حلف  
 لا ياكل من لحمه الخطة اذ حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعندنا بى حقيقة مع انما يحث بكل من الخطة والكريع من الفرات ولا يحث بياكل  
 الخبز والشرب من الاواني المتحدة من الفرات لان الحقيقة مستعملة فى المستلزمين اذ الخطة حينها بالجملة عادة فاختارنا وتعلق فيمكن تقييدنا  
 الاشياء الحقيقية وقد يكون كل بياننا بما عدا الضرورة وكذا من اشترى خنطة بمصنعا كما لنجته بخار حرة ام ملكة وكذا الكريع الذى هو حقيقة  
 كما نية سلة الشرب من لابتداء الغاية فيقتضيه ان يكون ابتداء شرب من الفرات مستعملا شرا فالحق على السلام من وقوعه فقال بانى عندكم ما رنى  
 شرب والا لكرهنا فى الوادى وهو عادة اهل البوادرى والقرى واذا كان كذلك لكان اللفظ محمولا على الحقيقة ودون المجاز وعندنا يحث بياكل من الخنطة  
 كما لنجته ونحوه كما يحث بياكل مينا وبالاعتناء من الفرات كما يحث بالكريع لان استعاره فى كل الخطة اكل فى بالنها اذ المفهوم من قوله اكل  
 بله كذا اياكلون الخطة ان طعناهم من اجزاء الخطة لان اجزاء الشجرة وفى الشجر من الفرات شرا فمستحب لينا فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى  
 ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاولى لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحث بالامر من المستلزمين قوله وهذا اى الا  
 المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا او اعلم انه لا خلاف فى ان الجاز حلف من الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وعند  
 العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانما لا بد لثبوت الحلف من تصور الاصل لان الخلاف من الاضافات فلا يتصور بدون الاصل  
 كالابن مع الابن ان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة كما ان المصير الى الحلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 من اوصاف اللفظ لاسم او صفا المعانى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فى كذا والمجاز لفظ استعمل فى كذا واما الخلاف فى ان الحقيقة  
 الحكم بان همار الحكم بلفظ المجاز خلفا من الحكم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بنا على صحة بطريق الاستبعاد لا خلفا من حكم الحقيقة او فى الحكم بان تعدد الحقيقة  
 بعارض اخص لى المجاز لا يثبت لان الحقيقة خلفا من الحقيقة فى اثبات حكمها احراز من الغار الكلام فقال ابو مبيدة مع المجاز خلف من الحقيقة فى الحكم  
 وقال ابو خلف عنها فى الحكم مستضعف كذا فى قوله الشجر به اسد فعندنا بى هو خلف فى اثبات الشجر من قوله اهدنى الى الحق فى محل الحقيقة لا يثبت السكك المعلوما  
 وما قرى سمعان حكم المجاز خلف من حكم الحقيقة عندنا فالمراد اذ كرنا لان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجر  
 والميسل المعلوم وعندنا بى ضعف من الحكم بقوله هذا اسد للشجر خلف من الحكم بقوله هذا اسد للميسل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخلفه الى الحكم ثم ثبت  
 الحكم به هو الشجر بناء على صحة الحكم لا خلفا عن شىء كما نية من حكم الحقيقة بناء على صحة الحكم فى قوله لعبده الذى لا يشكك فى العبد وهو معروف فثبت  
 من الغير ان ابنى فعندنا بى هو خلف فى اثبات العتق من قوله لا ابنى لانه الحقيقة فى اثبات النبوة والعتق وعندنا نفس الحكم بقوله لا ابنى خلف  
 من الحكم بقوله لا ابنى فى محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة الحكم كما نية النبوة والعتق فى محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لعمان الحكم  
 هو المقصود لا نفس العبارة فاصحابا الخليفة والاصحابا المقصود اولى من اعتبارها فيما هو وسيلة وهى العبارة ولان الحقيقة والمجاز  
 من اوصاف اللفظ اجماع اهل اللغة فبعد المجاز خلفا من الحكم الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان فى المعانى



أكثر فائدة في تقريرنا أشير إليه في الكتاب وهذا مما يصح دليله على المدعى وهو ترجيح الجواز المتعارف أو ثبت لعموم كل من جاز استعارة  
 بالاستعارة كما ثبت في الضميرين المذكورين فلما إذا لم يثبت ذلك انقسم الجواز المتعارف إلى ماله عموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى المدعى  
 كما إذا جعل كل من الخطه عبارة عن كل ما يتجسسنا والشرب من لغات عبارة عن شرب ما يفتقد شبعه لم يفتقد بكل من الخطه والكسح من كمالها  
 بعض الشائع فلا يتم بذلك دليل الكونه من المدلول ويكون له دليل الشامل للتعيين فينتج ما ذكر في شرح الجاسع البراني من الجواز إذا كان غلب  
 اجتماعه كانت العبرة للجواز عند حالان المرجح بمقابلته الرابع ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المحجورة ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال  
 بأن الجواز المتعارف والمكان على نوعين وإن الدليل المذكور يشتمل على أن المذكور في الكتاب من النوعين وهو الذي هو عموم ودون النوع الآخر هو  
 الذي لا عموم له غير مذكور وعندنا العمل بعموم الجواز أولى فهذا إشارة إلى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر هو الذي لا عموم له مذكور في الكتاب  
 الدليل المذكور ثابتا لكونه متساويا للمذكور لاخص قوله ثم حجة ما يترك الحقيقة لما ذكر أحكام الحقيقة والجواز شرع في بيان المقارن التي يصف بها  
 الكلام إلى الجواز فقال ثم حجة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة أنواع عرف ذلك بالاستعارة يترك بدلالة العادة لئلا الكلام موضوع للأحكام  
 والمطلوب يلحق به الأقسام فإذا تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه من موضوعه اللغوي كان حكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سوا  
 لعدم العرف كالجواز لا يثبت الأبقية وذلك كوضع القدم بركت حقيقة في قوله لا يمنع قدمي في دار فلان حتى لم يثبت بها الاستغناء من الناس  
 في معناه الجازي وهو الدخول كما يتناول الصلوة والزكاة والحج ونحوها انشقت عن معانيها اللغوية من الدعاء والعمارة والها والقصد  
 معانيها الشرعية من الأركان المعبودة وإتيان جزي من المال إلى الفقيه وزيادة بيت المعنى صارت حقا قدا محجورة بحيث لو لم يكن على الصلوة  
 أو الزكاة أو الحج يقع بينه على العبادات المعبودة ولا يخرج من العبدية مباشرة عقابها اللغوية وبذلك لا يحمل الكلام فإن الحمل لما لم يقبل حكم الحقيقة  
 تعين الجواز مراد الاعتدال كما في قوله لكل من هذه التحلة أو من هذه القدر فإن يمينه وقعت على الثمر أو الثمن وعلى ما يلحق فيها حتى لو أكل من الثمرة  
 أو القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما لا يستوي الأعمى والبصير ولا يستوي صاحب النار وأصحابي بلينة فإن حمل الكلام على المعنى حقيقة هو نفي السواوة على  
 العموم لوجود السواوة في أكثر الصفات تركت حقيقة وصرح إلى الجواز هو نفي السواوة في بعض الأوصاف وهو ما دل عليه نفي الكلام من نفي  
 السواوة في المساواة في لبر والغور وبذلك لا معنى يرجع إلى التشكك كما في معنى القور وهي ما إذا قل وأما التقديس جوابا لمن دعاه إلى فداء فلان  
 حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على صدق من ذكره واقع في موضع كلفه إذ التقدير لا التقديس تغديا فيقتضيه أن يحنث بكل فداء يوجد بعد كما  
 لو قاله ابتداء وقد تركت بدلالة حال التشكك أو من المعلوم أنه مخرج الكلام مخرج الجواب الكلام الداعي فإنه قد دعاه إلى التقديس بالفداء الذي من بينه  
 لا إلى غيره فيقتضيه وإذا التقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به أيضا لا يثبت عليه وصار كأنه قل وأما التقديس الفداء الذي هو حقني إليه وقس عليه  
 ما لو قال لأمره حين قاست تريد الخروج أن خرجت فالتقيد على تلك الخبر حتى لو جئت ثم خرجت بعد ذلك تطلق وهذا النوع من التقيد  
 هو النوعين من ولم يسبق به أحد وكانوا يقولون يحمل ذلك اليمين والتوبد كما تقول لا أفضل كذا أو الموتة كقول لا أفضل السوء كذا فخرج أو فيقتضيه  
 قسها وهو يكون مؤيدا للفظا ومؤثرا في أخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى بركة الإنسان فخلعوا لا يصبر ثم فهداه بعد ذلك فميتا والغور  
 الأصل صدق فالتقدير إذا قلت فاستعير للبرية ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها ولا يثبت فصيل ما فلان من فوره أي من ساعته وبذلك لا يسا  
 المثل أي سوت الكلام بمعنى ترك خبره في الحقيقة التي هي السابقة أكثر استعمالا في السابعة كقوله تعالى فمن  
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فليؤمن فليكون تركت بقرينة من فناء حقيقة فليكون تركت بدلالة الفصل وبذلك لا يسا



انا اعتدنا للتخلص من الكفرين باماننا وكذا انما كانت حقيقة غير الحقيقة بل هو سبب دفع الامر عنه والقينة لا ياسبه فعل الامر في قوله فكيف على التوضيح والى  
 مجاز الحكماني قوله تعالى اهلهما شتمتم انما هما شتمون بصيرهم من قبيل ذكر العند وادارة الامر كما قبلت بينهما لاذ الامر اوسى مثل هذا الامر المنفى ونظرو  
 من الموضع قول الرجل لاخر طلق اصلنى ان كنت رجلا واقع في مالى ما شئت ان كنت رجلا لا يكون فكيف لا يكون فكذلك انما كان انما كنت رجلا  
 لا يكون لما بد الله السياق قوله قبل الله اللفظ في نفسه ترك الحقيقة بد الله اللفظ هو ان يكون اللفظ متنا ولا افراده مجموع على سبيل الوضع ولكن  
 يكون معنوا فيتمتع ببعض النظر الى ما قد اشتقاقا كما اذا حلف لا ياكل لحم ولا يبيت في مكان القياس ان يدخل في مجموع لم يسك كما هو في ذلك  
 لانه لم حقيقة ولما لا يصلح فيه وقد سماه الله تعالى المحامى قوله من اسمه لما كوا منه لما لم ياد وكذا تخصص بد الله الاشتقاق فان اصل تكسب  
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقلل التمسك بالحق الى اشتد فالمحبة الواقعة الخطية ثم سمي المحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم  
 الذي هو اقوى للاطراف في الحيوان وليس للسك دم اذ لو كان له دم لما عاتق في الماء وليس له الدم في لحمه فصور من حيث المعنى  
 فكان مرفوع مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من مرفوع الى ما فيه فقصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوس الى سبب العرض وان كان الاسم له  
 لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود المحم به توخاه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذي ذكرنا فايد من تحت مطلق الاسم  
 لثباته لما لم يذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة كذا في مائة نسخ اصول الفقه وشرح هذا الكتاب لقل ان منع كونه اسما  
 معنويا وكذا ما حوذا احوال كبريل المحبة ما حوذا من اللحم لان القتل لما اشتد صار سببا للكثرة اللحم كثر فقله كذا انه بقتال خورسنا ايضا لما ذكرنا فاما يكون  
 له ما خذيل على الشدة والقوة وعامة العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المسباحات وبابعد لا يسمي لحما و  
 العرف في اليقين معترف فتنقص العموم به كما يخص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم يصر في الراس البعير والعصفور بالاتفاق  
 وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف على ما كذا لا يبيت ياكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يثبت باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة فاما اذا  
 حلف لا ياكل فاكهة ولا يبيت له ومنه ما يحتمل باكلها وهو قول الشافعي وان ابا عبد الحلف يحتمل بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما ياكل على سبيل التفكه  
 وهو التغم وبه الاشياء اكل ما يكون من ذلك وطلق الاسم متناول الكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التغم قال تعالى  
 فانقلبوا فاكهين اى متغين والتغم زائد على ما به القوام والبقاء والعنب الرطب يتعلق بهما القوام وقد حجة آبهما في بعض الموضع والرمان في  
 معنى الدواق يتغير القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذ اثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا  
 الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك الجوز والبقول هو معنى قوله لقصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة  
 في الاول وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرائح تحت اسم  
 فاكهة في فعله وصف زائد والمقطع عن اليقين لاننا اثبتنا الحكم فيه بد الله النص من غيرنا فتنه يلزم فكل تلك الزيادة على المعنى السرة كالغصن  
 والشمس كالحل في المعنى لا يتناولها الاسم منها فواقع على هو متج والزيادة هنا شديدة لعماء وهو القبيحة اذ لا مالة تنافي القبيحة فذلك لا يصح دخول هذه  
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيره ان شائنا كما قالوا ان الاختلاف عرف وزمان فابو حنيفة اخرجني على حسب عرف زمانه فظهر  
 كانوا لا يجدون من القوة كذا وتغير العرف في زمانا وفي عرفنا يعني ان حيث في ميتة ايضا بالاتفاق قوله ما يصح فكلما لم يبين الشرح  
 تفسيره لم يحصل لقصوره بين الظاهر وهو علم المراد منه لمور انما بالاشتغال واخترازا بالظهور التام من الظاهر ان الظهور فيه ليس شام  
 بتمام الاشتغال وبالاتصال عن النص والفسلان لمور بالقرائن لغيرية بالاستقلال وهو فصيل معنى فاصل من مرجع يصح مراد به

[illegible]



البيوت من أصل النكاح لغير البينة فيها وكان اللفظ ما لا يقصد به معنى قوله وجب العمل بموجبها انتهى بتفصيلات هذا اللفظ انفسه من غير  
تجمل عبارة من مرجع الطلاق وكناية عن كمال الشافعي فان قيل ان السلم انما سميت كناية عن مجازات بل هي كنايةات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد  
عليه ما ذكرناه اذ قال انت على حرام فلهذا مستتر على السامع بدون البينة المذكورة عليه كان داخلاني هذا كناية عن الاستيفاء في معنى قوله طول  
النكاح لانه يمكن ان يتوصل الى مراد النكاح وهو طول القامته بالتأمل في قرين الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام المراد من مرجع الحكم  
بمنه لاجل وقوله وبه الحكم معلومة السامع لا محجة بنفعها لخاصة كونه معلومة السامع مستمرة المراد وكل كناية بهذه كناية في معنى قوله طول النكاح  
كناية المراد معلوم المعنى لانه مستمر المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من اللازم الى المأمور فانك في قوله كليل النكاح وكثير الزنا متشقق في  
طول النكاح الى طول القامة ومن كثرة الزنا الى طوله وهو الجود وبهذا هو الاصل في الكنايةات وليس به الا اللفظ لا انتقال من معانيها الى شئ اخر فان  
قوله انت بانه اذ انت حرام لا تنتقل من البيوت والحرم الى شئ اخر بل يقتضيها اذ لم يكن شئ اخر هو المراد وسواء قلنا لا ينتقل الى شئ آخر لا يكون كناية  
حقيقية ولا مستلزم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستمر على السامع فان المراد منها البيوت والحرم والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان جعلها مستمرة  
عليه كناية على ما لا يمكن ما هو المراد مستمر اسطفاً بخلاف قوله طول النكاح فان طول النكاح ليس مقصوداً اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستمر حتى ياذن  
ان اراد بقوله طوله السامع المعاني التي هي المراد للسمع بغير انفسه معلومة المراد والاستتار في محل عملنا فيخرج من هذه الكناية قوله ولله كذا لان هذه  
الالفاظ طامه بغيرها من غير ان تجعل كناية من مرجع الطلاق جعلنا ما بواب كليل عليه معانيها وهو مذموم ولا يدين ثابته وقال الشافعي في الواقع بها  
طوائف رجعية وهو مذموم وعبد الله بن سعود والخلفاء راجع الى ان ما يملك لزوم ايقاع منع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البيوت فليس كذا  
واما ايقاع حكم السقوط للعدة او القبول الحرة الغليظة او لوجوب الحوض لان ذلك لا يملك اذ لا يملك ايقاعه بغيره بل يملك ايقاعه بغيره  
بذكر رجعية وذكر الثلث وبين انهما التحل بعد فاشبات الطلاق القاطع للرجعية بغيره بل يملك ايقاعه بغيره بل يملك ايقاعه بغيره بل يملك ايقاعه بغيره  
بذلك اللفظ كناية من الطلاق حقيقة لا يمكن ان تجعل عاملة بغيرها فيكون اواقع بهار واج وعنده للطلاق نوعان حتى يثبت كماله ايقاع الزوجة  
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقل اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار ملوكاً بالكلية الحاجة الى التقضي عن عمدة الملك  
وذلك لان الطلاق والابانة جميعاً وكذا لان الابانة ملوكة متبذل الدخول بملك الكلج وبال دخول تملكه فلا يملك باطل ما كان ثانياً له من ولاية  
الابانة وكذا يملك لا اعتبار من ان زالة الملك انما يملك لا اعتبار من جهه ملوكة فثبت ان الابانة في ولاية وجب جعل به والالفاظ عاملة بغيرها اذ لا ضرورة  
العدول من جهة ثمة الى جعلها كناية من الطلاق فلذلك كان اواقع بها بوابين وما استدلل به الختم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروطة  
والاصح لا دليل ساقط وقد قلنا الدليل على ذلك قوله لا في قوله اعتك استنكاس من قوله هي البائن والحرم ونحوها كنايةات الطلاق مجاز اذ في قوله  
وجب العمل بموجبها من غير ان تجعل عبارة من الصريح اى الا في قوله اعتك اى فانه يجعل عبارة من الصريح وكناية عن طريق الحقيقة لانه لا يعتمد على اللفظ  
بحقيقة كناية من الطلاق لان اللفظ لا يعتمد على ما هو الاصل فيكون اعتك ذكر اللازم واردة المراد كما قال الشافعي في سائر الالفاظ وهذا  
يقع الطلاق في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استنكاس من قوله جعلها بوابين بمعنى اواقع بهذا اللفظ عند التنية تطبيق رجعية  
لابانة لان وقوع البيوت باعتبار دالة اللفظ عليها بحقيقة وحقيقة هذا اللفظ كناية عن ايقاع الحكم اى اصبحت ملكاً لا اثر له في قطع الكلج كناية  
الملك لا يمكن ان يجعل عاملة بغيرها لان قوله اعتك محتمل لنفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتك نعم الله تعالى عليك اعتك الدرايم واعتك من الكلج اى اصبحت ملكاً  
فان اوى الاقوال ان اللفظ لا يوجب ثبوت هذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقوال لانه لا اعتبار بالاعتقاد بل انما اعتبارها بما لا يوجب ثبوتها من تقدير



بما كثر من واحدة وان نوى وتعالى المشافعي الا يقع بهذا اللفظ شي وان نوى بلان واحدة مفعلة لنما وهي لا تجعل طلاقا فلفظت الواحدة كما لا يخل  
 لما انت قاعدة ونوى طلاق الا لا تفعل يجوز ان يكون قوله واحدة لغتا لما هي واحدة عند قولك ومنفردة عندى ليس يمكن فكذلك وان  
 لنا البلدي الحسنى الجبل ويمكن ان يكون لتثنية طليقة بطريق حذف الموصوفين واقامة الوصف سقاسه كقولك عطية جبرلا امي عطية جبرلا او بطريق  
 حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه سقاسها امي انت ذات لطليقة واحدة ولا نظائر كقول كعب بن زهير وما سعاد  
 عند العبرين اذا سعلت الا اغرن غريض الطرف كحلى امي الاشيل غزال غرن فلما يقع الطلاق به ونى النية فاذا نوى صار كانه طلاقا بطريق  
 واحدة او ذات طليقة واحدة ولو قال كذا ونوى طلاقا صحيح فاصحها بهنبا لا يكون طليقة ولكن يكون طلاقا بطليقة ففقه طليقة  
 قاسم مقام طلاق فتحت نية كذا في الاسرار والمبسوط ورايت في التذيب ولو قالى لما انت واحدة ونوى الطلاق فحين او ثمانية  
 ووجهان احدهما الا يقع الا واحدة لان سنوية خلاف مفعولة والطلاق يقع باللفظ وعراة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ثانوى ومعنى واحدة  
 متوحدتين معنى بهنبا اللحد فكل ما ذكر اصحابنا فيه ما هو عندنا من بعض شايخنا ان اذ ارفع الواحدة لا تطلق وان نوى لما هنا  
 لا يقع نعتا للطلاق ففقه المبتدأ وان تصبها تطلق من غير نية لا سيما لا يصلح الاستعمال للطلاق فان لم يكن له فيحتاج الى النية والمختار  
 حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجود الاغراب كان دلالة على الصريح امي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اشارة الى آخر  
 سواء فكل من مقتضى الترجمة لا عا لما هو عليه اذ سوجه التوحيد ولا اثر لشيء في التثنية يقطع الكلي بخلاف البائن ونحوه على ما بينا قوله ثم اصل  
 في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكتابة قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود منها  
 النية فكان الاول هو الاصل ولطمة التقاوت فيما يميل بالشهادت مثل الحد ومعنى ان المقر ان نفسه ببعض السباب لموجبه للحد لا يتوجب  
 المحققة مالم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال باسحت فلانة او واقعتا او ولطمتها لا سيما لم يقل فكتبا او نويت بها وكذا ولو قال امر ايتها بك فلان  
 جبا حرا او قل ارجل فخرت فلانة او باسحت لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انت فلت بزان ولا اشد  
 زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا لما لا كلاله ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله والقسم  
 الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجود النظم في جميع  
 البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فحين هذا القسم المعنى ولون الدلالة والاقتضاس اقسام المعنى طارة وكذا اكون العبارات والاشارة  
 لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان باسحت فلانة فكتبا لا سيما لم يقل  
 مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقبلوا المشيكر اربعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة و  
 في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا  
 على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقتضاس اربعين الى المعنى والباقي الى النظم  
 ويحتمل ان يكون النظم والمعنى في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخالص اسم النظم باعتبار  
 معناه وكذا العام واسم الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحمل الدلالة والاقتضاس من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم دون  
 النظم وهذا الاوجه كلما لا يخلو من تكلف والله اعلم بحقيقة امره والنظم في التثنية من عدمه وجوده ولو كان من اقسام الكتاب وغيره ياتى  
 لان معر فاما ليست من الكتاب ولكن مالم تغد هذه الاقسام بدون التعريف من المؤلفين على ما بينا من معرفة وجود المؤلفين من

الكتاب قسامة الاستدلال الذين من الاثر الى الموضع وقيل على العكس والرد هنا والعبارة لغة تفسير الرواية يقل عبرت الرواية عنها  
 في فسرنا وكذا عبرت عن غير ذلك اذ تكلفت منه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات الالفاظ تفسيراً في التفسير الذي هو مشهور كما ان  
 تفسيره هو متوزع وهو ما قبله الرواية ولا سيما الحكم في التفسير اعلم انهم يطلقون اسم النص على النص وعلى كل ما يفسر مفهوم المعنى من الكتاب السنة وما كان  
 الاثر او من غير حقيقة او مجازاً فاصلاً او عاملاً اعتباراً منهم بالكتاب ان عبارة ما ورد من صاحب المشرح مخصوص فذا هو المراد من النص في  
 هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان المستك في اثبات الحكم بظواهر او مفسرة او خاص وعام او صريح او كناية استدلالاً بالعبارة النص لا في  
 عبارة النص مبنية وهذا حال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص على اوجبه نفس الكلام وسياسة فكانت هذه الاضافة من قبل قول الشيخ  
 المقوم وكل الذي لم يرد في نفسه الشيء قوله لا الاول الى الوجه الاول فمات في الكلام له واريد به قصد التفسير له واريد به الى الذي في الكلام وتوابعه  
 الكلام له تعرض في الجانب للفظ واريد به قصد التعرض للغة تأكيداً ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له كما ذكر في الكلام  
 به واراد به عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فرضية لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا استعماله في العمل بظاهر  
 النص والاستدلال بعبارة ثبوتية بهذا المعنى المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسيره في الاستدلال  
 واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب هي ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالعديد في قوله تعالى  
 فانكوا اطالبكم من النساء ثلث وربع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصوداً اصلياً فيه كاجابة الكحل من يده والاية والثالثة ان يدل  
 على معنى من لوازم مدلول اللفظ وهو صورة كالتفاسير الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول يسوق  
 الاثر القسم الاخير ليس يسوق اصلاً والمتوسط يسوق من وجده وان الشك في هذا الى التلطف في الافادة معناه غير يسوق من وجده وانما  
 ساقداً تمام بيان ما هو المقصود الاصل اذ الالتي الى ذلك لا يتوضّع الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصوداً اصلياً في  
 السوق بان انظر من القرنية والقسم الاخير الى ذلك صلاً واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من ان يكون الكلام يسوقاً للمعنى ان يدل على  
 مطلقاً سواء كان مقصوداً اصلياً او لم يكن وفيما ستوفي بيان النص والظاهر المراد من كونه يسوقاً ان يدل على مفهومه تفيداً كونه مقصوداً اصلياً في  
 القسم المتوسط في السوق هنا ولم يدل فيه فيما سبق فاذا تمسك عدني اجابة الكحل بقوله تعالى فانكوا اطالبكم من النساء كان استدلالاً بالعبارة  
 لا بالشارته قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اسي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه التفسير عائد  
 الى ما لم يكن ذلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره اشارة النص الى ان نظم الكلام لغة على ما نحن فيه من المعنى غير مقصود وانما هو  
 ان ينظر الانسان الى شخص مقبلاً عليه ويدرك فيه مخطاة ميمية وميسرة فكان ان ادركه ليس بمقصوداً بالنظر ادراكاً هو المقصود من كمال قوة الابصار  
 كذلك سوق ليس بمقصوداً بالكلام في منس ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واتسامه بالبلافة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اذلة الثابت  
 بالعبارة استعفاً فتم منها من القيمة لا بد من قوله والذي القرى واليتيم والمسكين وابن السبيل تكبيره العامل وعطف على الاول بغير  
 فانه كما يقل هذا المال الزيد لكبره وكذا في التفسير على الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين يجاجرون  
 بكه قد زلت الحكم مما غفلوا به باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصغير بالفقراء مع انهم كانوا يسيرون بكه بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من ديارهم وديارهم  
 والفقراء على الحق بزيادة المال بعد اليد من المال لان هذه النعماء هو ملك للمال لا قولاً ليد منه الا ترى ان ابن السبيل معنى حقيقة وان  
 يعبر عنه من المال لقيام الملك لانه واجب عليه الذكر في ذلك الملك فقير حقيقة وان اصحاب الاعطى العبد الملك حقيقة فخرنا به والاشارة



ان استلزامه على مال السلم بشرط الا حراز سبب السكك ذلوم كمن كذا كذا سبب السكك لانه اسم لمن بعدت يد من المال مع قيام الحكم  
ففي الان الشاخص لم يزل بهذه الاشياء بل انما تعالى اناسا من فقرا ولم يسمهم ابتداء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ولما لم يزل  
التيه وانهم لم يكونوا سافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطرافهم عن أموالهم بالكلية فلم يستقر ان يسويوا بين السبيل ولكنهم لما كانوا  
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات أموالهم وان كانت باقية على ملكهم من تسبيحهم فقررتهم ان كان له المال لهم أصلا كما صحت تشبيه الكافر لهم وانهم  
ومع عدم العقل في قوله تعالى ثم كبرهم فيهم لا يرجون بهذا الطريق لكانا نقول صرح الكلام الى المجاز مع اسكان الكلام حقيقة خلاف الأصل فلا يصار اليه  
من غير ضرورة ودليل بصرفه اليه قوله وما هي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفسه العظم وفي  
بعض الشرح كما سوا في ان ثبت الحكم بما قطعنا الان الاول الى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض من كون  
بمقصود بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فصيل وما  
نقصان دينهن قال فقعد احد يمينه فغيره ما شطره برأى نصفه غير بالانقصوم والاقصا سبق الكلام لبيان نقصان دينهن في اثباته  
في اكثر الحيز خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بخروى ابو الهيثم البجلي رحمه الله صلى الله عليه وسلم انه قال قل الحيف ثمانية  
ايام واكثر منه ثمانية وهو عبارة فترجع الى الاشارة قوله واما دلالة النص الى الثابت بدلالة ما ثبت في الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغيره  
اي بمعنى اللغو دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة رحمه الله السلام مع في بعض صفحاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجب الظاهر  
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادعى اليه الكلام كاليام من الضرب لانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان المعنى  
يعرف ذلك المعنى ثابا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص العرفية الى اللغة بالتأمل في معاني اللغة مما جازها حقيقة واذكره وان دلالة  
النص في فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل من الجمع بين المنصوص وغير المنصوص الى المعنى اللغوي قيل على المعنى الذي  
عرف بمعنى اللفظ الذي موضوع له بالاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التافيف وهو انهما بالترجم والساسة باللفظ حكم  
ان المعنى الموجب لحرمة هو الايداء فيثبت الحكم في التثنية والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب لحرمة في حق ما ومنه الزنا بعد الاصلان فيثبت الحكم  
في حق غيره بدلالة وقوله الاستنباط اشارة الى رد قول من يزعم ان قياس احوال الحكم انما يثبت بالدلالة اذ عرف المعنى المقصود من الحكم  
المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف كذا الا في حق الولدين لان سوق الكلام لبيان انهما فيثبت الحكم في العرفية بطريق  
التبني وكما عرف ان الغرض من تحريم كل التثنية في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتيم ظلمة انهم لم يعرضوا لها فيثبت الحكم في الاخرق  
والا لما كان ولولا انه المعرفة لما لم من تحريم التافيف والضرب اذ قد يقول لطلان الجمل اذ العرف يقتضي ذلك لان ذلك  
اقبله كقول العقل لشد في وقع محذور التافيف من التافيف وقد يقول الرجل وانه ثبت لغلان في وقته ضرب واحد ما اكلت ثل فلان وقد  
فلا يثبت ولما توقع ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولما يد في معرفة من يقع نظر من بعض اصحابنا واصحاب الفقه وغيرهم ان الدلالة قبال  
على لان ثبوت الحكم لما توقع على معرفة المعنى وقد حصل اصل كالتافيف مثلا وفيه كضرب على جماعة بوثرة كمنع الا في يكون قياسا اذا سئل لغيره  
الا ذلك لكنه لما كان ظاهره ايسر جليا فاشارة الشيخ الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي والقياس شرعي فلان معنى الابداس التافيف في قوله  
لما قلنا قل لهما ان معنوم لغة لا رابا بالمعنى الا بالام من الضرب اذ قيل ضرب فلان او قيل لا تصبر فممن سئل ان المقصود بصل الابداس الضرب  
اليه ومعناه ولما لو وقع الا في ضرب بعد الموت لا يثبت ولو وقع المعنى فلم يضر بالبعد الموت فلم يضر فكذا في الا في من التافيف



مفهوم لغة الحكم متعلق بالصورة حتى ان من لم يعرف في المعنى من هذا اللفظ لو كان من قوم هذا في مقتضى اكرام لم يثبت الحرمة في حقته  
ولما تعلق الحكم بالايه ان في التاقيع معاني المتغير كان قبل التاقيع ما يثبت الحرمة عامة بمعنى النفس بالاباقيع وما حصل الفرق بين المعنى  
بالقياس نظري وهذا شرط في القياس انما هو اختلاف ما نحن فيه من ضرورة او ينسب لتماما من هذا النفس الساكنة اليه في اولها من انما  
اللفظة ولهذا اشار كل بل الراسي غيرهم فيه فلا يكون قياسا لاختلاف شرط والدليل على ان الدلالة ليست بقياس بل لاصل في القياس لا يجوز  
ان يكون جراس المخرج بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه املا جزا ما يتخلوه واما كما قال السيد بعد ولا يعطى زيادة فانه يدل على  
نسخه من اعطاء ما فوق النسخ مع ان النسخ هو صفة داخلة فيها ناد عليها وبهذا النوع كان ثانيا قبل شرع القياس ولهذا اتفق على  
الحكم على صحة الاحتياج به من شتى القياس ونفاة الاماقل عن واود الظاهر في فعلكم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس  
ثم اوضح ما ذكره بقوله والثابت بدلالة النفس مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بدلالة يضاف الى النص الالى الاى كالثابت بالاشارة  
حتى لو اثبات الحدود والكفارات بدلالات المفوض بالاتفاق وان لم يحجر اثباتها بالقياس عندنا خلافا لما افترضه من جهة الدليل  
فيه شبهة والحدود متضمنة بالشبهات فلا يثبت بها فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير نافعة من الثبوت للاتفاق الناس على التعلق باخذ  
لاحد في الحدود والكفارات والاجماع على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعية  
عقوبة وجزا على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهر في بشهادة صاحب شرع والكفارات شرعية ماحية للثام الحاصلة  
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا لما عرف ولا يدخل للراى في سعة تقدير الاجرام واثامها وسعة ما يحصل به ازالة  
اثامها وسعة ما يصلح جزاها وجزاءها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الراى بخلاف الاستدلال فان  
سبناه على المعنى الذي يقضيه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود وسبابها ايجاب حد قطع الطريق على الرقة  
لان عبارة النص اوجبت حد الحاربة ومورثتها مباشرة القتال وسعنا بالغة قهر العدو والتخويف على وجه يتقطع به الطريق  
وهذا اسنى معلوم بالحاربة لغة والره سباشه لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الفعية في مقام الحد على الرد بدلالة النص وايجاب  
الرجم على غير ما عزم من زنى في حالة الاحصان فانه روى ان ما عزم زنى وهو محض فرجه ومعلوم انه لم يرجم لانه ما عزم وصحاحي بل لانه  
زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابى يوسف ومحمد والشافعي على  
ما عرف وشيالى ايجاب كفارات سباب ايجاب الكفارة على من جاع في نهار رمضان عند ابدلالة النص لا عرابي وهو معروف اذ هو بها  
عليه الجنائية على الصوم لا لكونه امرانيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنائية ايضا وايجابها على المرأة لشتمها اياه في معنى الجنائية وايجابها  
بالاكل والشرب لكونها شيئا للجماع في الجنائية او اقوى منه لان الصبر منه اشد فان الانسان يكره ان يعض عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يعض  
حين الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انما اى لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة  
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعاني متضمن في الاشارة  
فترجمت به وشيلى تعارض ما قال الشافعي به الكفارة تجب في القتل العمد لانها اوجب في الخطا الجنائية مع قيام العمد بقوله تعالى  
ومن قتل مونا خطأ فخرير بقية سنة الماية لان تجب العمد كان اولى ويبار فيها بقوله تعالى ومن قتل مونا خطأ فخرير بقية سنة الماية فخرير  
خالها فيها فانه يشترط عدم مصلح الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزاء جرم اذ الجزاء اسم للجانم التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة



وهو الايمان فيعتبر في الامرية الاعتراف حتى لو لم يكن الجلال بان كان صياحا قلاقدا في لدوليه في التفردات لم يتبعه المصنف بهذا المثال  
 من المصنف قوله تعالى فخر برتبة فان الفخر لم يلحقه فخر عابدون الملك كان المراد فخر برتبة مملوكة فكان الملك شاه بالخطبة في المصنف قوله  
 والاثبات به اي بالمقتضى بعدل اي تساوي اثبات بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يميز بغير قياس الاصل المعاشرة  
 فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا به من كل وجه والمقتضى ليس من سمجيات  
 الكلام فتمت وانما ثبت شرعا لاجابة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثباتا من وجوه وانما هو غير ثابت فيما ولفردة فيصير الكلام مكان الاول اقوى  
 وما وجدته متعارض بالمقتضى والدلالة لانه لا يملك الاصل له اقامة الدليل عليه الى ايراد مثال بل ايراد مثال للبيان في الاصل والمقتضى  
 وقد تحمل بعض الاشياء في المثال في المثال اذ ابلغ من انهم يدعون بانهم قالوا البائع المشتري قبل فقد لم ينشأ عقد عبدك بذاتك في يوم فاصف  
 لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن رهم لفساد شرطه باطل مما قبل فقد لم ينشأ بوجوب ان لا يجوز ولا يقتضي بل على الجواز فتمت  
 على المقتضى انما يقال في المثال لان ثبوت الحكم في حق غيره لا يكون معنى النص لان الحكم كشبهت الجسم في حق غيره لا يكون لعل ان يقول لا يلزم له  
 لان ثبوت الحكم في حق غيره لا يكون معنى النص لان الحكم كشبهت الجسم في حق غيره لا يكون لعل ان يقول لا يلزم له  
 الصورة ان ثبت ليس لترجم الدلالة على المقتضى فانها وصرح بالبيع بان قال المشتري لمعت هذا العبد منك بالعتد ورجعهم قال البائع فبعت لا يجوز  
 بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة انما يراه فلا يكون بغير معارضة الدلالة بالمقتضى قوله قد يشكل على السامع الى اخذ العلم  
 الاصوليين من اصحاب المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم ان جعلوا الحذوف من باب المقتضى والافصل بينهما فالحال في تعريف المقتضى وجوبه في كل  
 منطوق فيصير المنطوق وانما يشمل الجميع ثم يختلفوا في عمومته فذهب اصحابنا جميعا الى انها العموم عند ذهاب الشافعي عند ائمة وعامة اصحابه الى القول بحوازم  
 فيه والمقتضى لا يامر بوجوبه في كل منطوق فيصير المنطوق وانما يشمل الجميع ثم يختلفوا في عمومته فذهب اصحابنا جميعا الى انها العموم عند ذهاب الشافعي عند ائمة وعامة اصحابه الى القول بحوازم  
 ليتحقق معناه ولا يوافق تعريفه فبنا على الحذوف ايضا ثم قال ومثال قوله تعالى اخبار واسأل القرية اي اطلبوا اقتضالا لاسول القرية  
 فاقضى بوجوب هذا الكلام ان يكون المستقل من اهل البيان بغيره فيثبت الابل اقتضاه لغيره واشيخ الامام فخر الاسلام وعامة السالكين لمدار  
 العموم تحقيقه في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فبدي ارفان طلاقا وخروجا غير مذكورين في التلاوة والعموم فيها محجة على  
 ما عرفت مسلكوا طريقا اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم متساويا لغيره بالمقتضى وهو محذوف ووضعوا  
 يتميز بالحذوف عن المقتضى والجميع المصنف في بيان الفرق وادراك تلك العلامة وقال وقد يشكل اسس فيتمتع على السامع الفصل بين  
 المقتضى والحذوف لتساويهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصاص ويزاد على الكلام شيئا وهو ثابت لفتاى الحذوف ثابت لفتاى  
 غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لالفة ولذا قيل في تعريف الحذوف باسقاط من الكلام اختصار الدلالة الباقية عليه فكان ثابتا لانه ولاية ذلك على  
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضي غيره وهو الذي سمي مقتضيا ثبت عند ممة الاختصاص لا يقتضي غيره عند المصنف واذا كان محذوف في المثال  
 الذي يحتاج اليه المنطوق محذوف فافتدركه القطع عن المذكور في قطع اضياع الى المذكور وتعلق به منه وانتقل الى المقدس كما في قوله تعالى  
 اخذوا بهال القرية فان السوال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا مرج بالاهل الذي هو الحذوف بعين السوال واقعا عليه وتغير احوال القرية  
 من انصب الى الجرح فكان من قبيل الحذوف لاس من قبيل المقتضى لان مقتضى المقتضى لا يتغير فان قيل فتغير الكلام بعد اطلاق الحذوف انما  
 شمل فقره في الاقتضاء كما في قوله تعالى قلنا انزل فاصاك بالجر فاجرت اي ضرب ما شق الخرج فاجرت وقلنا انزل فاصاك بالجر فاجرت اي ضرب ما شق الخرج فاجرت

فلا يستلحق الاستدلال بالشبهة وقوله عز وجل اسمعوا لربكم الذين كذبوا بآياتنا فدمرهم تدميراً أي فذبحهم فلم يؤمنوا ولا طردوا  
على الكفر فدمرناهم تدميراً وفيه نظائر كثيرة ولا يمكن أن يحيل هذه المخرجات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لأننا لم نثبت بأحد من هذه المخرجات  
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو المقرر عند التبريح به لا دمج وذلك في جانب المخرجات  
غير لازم فإن الكل عند التبريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى وإسأل القرية فيلزم في المقضي وعدم لزومه في المخرجات يتحقق الفرق  
بينما وفيه منتهى بين المباحث أن الفرق يتحقق بينهما من أوجه بعد ما أن المقضي شرعي كنبوت المصدر الذي هو التطبيق في قوله أنت طالق فإنه  
لما وصفنا بالطارقية مقضي ذلك وجود التطبيق من قبل ليصح وصفها بالطلاق شرعاً والمخرجات لغوي كما أشار إليه بقوله وهو ثابت بغيره مثل ثبوت  
في قوله طلق فكذلك والثانية أن الكلام لا يتغير بتبريح المقضي وتبريح المخرجات في غير كالمبدأ والثالث أن ليس من شرط المخرجات أن تكون من المظهر  
لأن ليس بتابع فإن الأهل ليس ينتج للقرية وشرط في المقضي ذلك لا ينتج والرابع أنه في باب الاقتضاء يكون المنصوص المقضي والمقضي مترتباً  
للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عن يالك يكون الاتفاق والتعليك مقصودين للأمر وفي باب المخرجات يكون المخرجات هو المراد دون المصحح  
به فإن المراد من السؤال في قوله تعالى وإسأل القرية هو الأهل دون القرية والخامس أن المقضي لا يقبل بعينه عند المخرجات قبله عند  
فصله عن المقضي ولا يقال لما انفصل المخرجات عن المقضي صار مقام هذا الفعل خمسة لأننا نقول لما كان المخرجات كالمذكور كان الحكم بالعبادة  
الاقسام أربعة ثم من تلك الطرق المتقدمين يمكن أن يحجب عن كلام المتأخرين بأن يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقاً بينهما لأن  
الحكام قد تغير في المقضي أيضاً فإن قوله اعتق عبدك عن يالك غير المقضي وهو ليس بالمقضي بل هو على تقدير ثبوت الحكم لا بأس به بل  
لأنه مضاف على ذلك التقدير كما قال اعتق عبدك عن يالك في المخرجات قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى فقلنا إنهم  
بعد ما كالحج وأما ذلك من الجواب الثاني لأن لو وجد كلام يحتاج فيه إلى انحصار لا يتغير الكلام بالظهور لا يعرف بلزوم تغير الكلام في  
وعدم لزومه في المخرجات أنه في هذه الصورة من أي القسمين لا شتر كما في المقرر وأن أمثالاً من أوجه يجوز التغير وإذا كان كذلك قبل  
الكل باباً وهذا وقولكم المقضي صحيح المقضي وتقريره فلا يصلح سغير مسلم لكن المقضي صحيح مجموع الكلام وتكوين معناه لا أفراد كلمات وذلك ما  
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون سبطاً لا يقضي بل يكون مقراً مستحجاً وأما أساليب التي تحت فيها نية العموم وهي التي حملكم على مخالفة المتقدمين  
فلم نثبت من باب الاقتضاء على هذه الطريقة أيضاً لأن المصدر في قوله طلق فكذلك مثلاً ليس بمقدور ولا غير مذكور بل معناه فعلي فعل  
والكلامان بيان عن شيئين واحد إلا أن أحدهما هو مثل الأسد المنفرد فكان المصدر مذكوراً ففتح فيه نية التعميم وأعلم أن التعريف المذكور  
في الكتاب هو اختيار القاضي الإمام أبي زيد رحمه الله وهو يتقيد على أصله حيث جعل المقضي والمخرجات قسماً واحداً لكن عند بعض من جعلهما لاثنين  
أن يراوده قيد غير المقضي من المخرجات ليس المقضي زيادة على أن ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعاً  
نحوه والأصل يتقيد المخرجات في بعض معناتها بخلاف السلام معناه أنه المقضي عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعي قوله ثم الثابت  
بمقضي أن لا يكون تخصيصاً لا يتحقق فيما يصور فيه التغير أو هو غير العام على بعض سميات بدليل مستقل فلا بد من سلب عموم المقضي لا عموم المخرجات  
وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل عموم لأنه لا يمتزج بالنسب حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنسب دون القياس مجوز فيه لعموم كما يجوز في بعض أقسام  
من خواص الألفاظ وهو غير مطلقاً حقيقة ولا التقدير فلا يجوز فيه عموم وذلك لأن ثبوت المقضي للحاجة والفروقة حتى إذا كان المنصوص عليه كالمذكور  
المقضي معلوماً والثابت بالفروقة يتقيد بالمقدور ولا حاجة إلى إثبات صفته لعموم المقضي فإن الكلام مفيد دون فيبقى مفيداً في موضع الفروقة وهو مخرج الكلام



مسلو وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول البنية لما يجزى به بقدر بقدر ما هو من المرسى وثنا وادراك من المحل والتناول الشيء المحل  
 لا يثبت حكمه الا بالاجابة على انفسه فانه عامل بنفسه يكون بمنزلة محل الزكية يظهر في حكم تناول وغيره مطلقا قوله حتى لو علمت لا الشربة اذا قال لا شربت  
 عندي حمدا وقال اني كنت فبعدي حمدا فمضى شربا وادون شربا فاعلم ما دون طعام لم يصديق اسلا حمدا لا اقتضا ولا دابة لان اشربا والاكل هم  
 للفعل والشرب ادا الماكول محل لفعل وهم الفعل لا يكون سببا للمحل ولا دليل عليه لانه الان لفعل لا يكون بدون المحل فثبت المحل مقتضى مكان  
 فيجاني حتى انما يفظ به من الشرب والاكل دون جهة البنية اذ هو ينادى باللفظ غير ثابت فكانت البنية والجهة في غير اللفظ فبعبارة ادا ما خشب كل شربا و  
 كل طعام فليس من باب العموم بل حصول المحلوت عليه فانه مقتضى الاكل والشرب بدون طعام واشربا لم يحصل لثبث الاضياء هو الوقت والاحوال فلو شرب  
 وهو ركب وراجل او خارج الدار او داخلها تحت لا العموم للفظه لكن حصول المفعول في الاحوال كلها فلهذا انما اعلم ان ايراد سبب الشرب والاكل من قبل  
 المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امر شربا بشكل لان استقرار الاكل الى الطعام والشرب الى الشرب لا يتبادر من شرب بل يعرف  
 من لم يعرف اشرع صلا الان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا وعقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو الذي لا يلاب  
 عليه اللفظ لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يتبع وجود المفعول شرعا لا بكونه اعتق عبدك في اذ يتبع وجود عقول وشر  
 قوله تعالى حرمت عليكم امساكم فانه يقتضي اضرار الفعل وهو الوطى او النكاح لان الاحكام لا يتبع بالاعيان بل لا يعقل نقلها الا بفعل المكلفين  
 يتبع كون النكاح مائة الا يشترط قوله عليه السلام رفع عن شرب الخمر والنيان انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب اقتضا  
 لكن يتعذر الفرق بين مقتضى والمحدود اذ ذلك لان المقدرة ثابتة بل لا يعقل فيصير مقتضى والمحدود قسما واحدا وهو مطلق ما اختاره  
 من الفرق بينهما قوله وكذلك التنازع اي بكون ان التنازع بمقتضى النفع لا يحل التخصيص كذا كالثابت بل لا يمكن التخصيص لانه لا معنى لتخصيص  
 بيان ان الا محصل غير تناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النفع فانه واجب ما كان معنى النفع متناولا لا لانه لا يتبع محال  
 غير تناول وانما يحل اذ اجب من ان يكون موجبا للحكم بل ليس يتعذر وذلك يكون من احوال التخصيص لا لقوله اذ ثبت عليه معنى النفع الحكم بمعنى شي حمدا  
 لا تعد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور بلزم كونه علة الحكم وغير علة له وهو محال ولما ثبت بشارته النفع فعد بعض شي  
 منهم القاضى بالامام ابو زيد لا يحل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام  
 له فزيادة على المطلوب بالنسبة لثبوت هذا الراجح فيه معنى العموم حتى يكون محملا للتخصيص قال القاضى بالامام ابو زيد الاشارة بزيادة معنى على معنى النفع  
 ثبت بانحياز النفع اليه فلا يحل التخصيص وبيان انه غير ثابت قال شمس الالية رحمه الله والراجح انه يحتمل ذلك لان التنازع بانه  
 كالتنازع بعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان التنازع بعبارة النفع محتمل التخصيص فكذا التنازع بشارته وذكر بعض المشايخ  
 ان صودته قال الشافعي رحمه الله لا يعمل على التمسك لانه حتى حكما ثبت ذلك بشارته قوله تعالى بل احياه عند ربهم والاية مسوقة لبيان  
 مدحهم فادروا عليه ما روى انه عليه السلام ما على حمزة سبعين سلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حق اءوهو خص من عموم تلك الاشارة  
 بل يجب في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في كتابنا

قوله الفصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجه آخر غير ما ذكرنا في فائدة عندنا واعلم ان عامة الأصوليين من اصحابنا  
 رحمهم الله قد اتفقوا على ان اللفظ له سطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق بادل عليه اللفظ في محل النطق وجوابا باسميته عسارة  
 واثارة وانفصالا في الاحتيل وقالوا دلالة المفهوم بادل عليه اللفظ لاني محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم براهنة وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وسواء في الخطاب المقتضى هو الذي سميت به دلالة انس والى مفهوم الخافض يكون  
 يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسميته دليل الخطاب وهو المعبر عنه بتخصيص الشيء بالذكر ثم متصلا بهذا القسم من التقويم على  
 اقسام فتمت ابداء الشرح منه انه يذكره بقوله سماه اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد البسري وغيرهم  
 مخالفا للاشعرية ان التخصيص على الشيء باسمه علم اي بالاسم الذي ليس بعينه سواء كان اسم منسب كالعلماء في حديث الغسل او شيئا من  
 حديثه كقولوا وسمي علماء كذا فقام او قايما بوجوب تخصيص الحكم بالمنعوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره وسمي به مفهوم للتبميز  
 في ذلك بان مفهوم القرب لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرح غير مفيد  
 وبانه لو قال لمن يبايعه ليست احدى من ائمة ولا اخي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخيه ولو لم يكن ليلا لما تبادر الى الفهم بل لا بد  
 من وجوب التبادر الى الابد لا يورده قوله عليه السلام الما من المارقان الا انصار رضى الله عنهم نعموا التخصيص منه حتى يستدلوا به على نفي وجوب التمسك  
 بالاكسال لعدم المار وانهم كانوا من اهل اللسان وفصح العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم ينسج الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم  
 هذا الحديث ولكنهم قالوا اينسج مفهومه قوله عليه السلام اذا اتقى الله تعالى وتوالت الخشعة وجب الغسل فكان هذا وليلا على اتفاق الفريقين على ان  
 مفهوم القرب حجة قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التخصيص بالاسم علم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظنوا فليس في الاسم  
 الحرم الا لربنا انفسكم لم يدل ذلك على اباية الظلم في غير ما قال عز ذكره ولا نقول بشيء اني فاعل ذلك هذا الا ان يشار الله الى ان  
 نقول ان يشار الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالعدو ومن غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يجرى  
 احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على تخصيص الجنابة دون غير ما من سباب الغسل لان التمسك  
 لم يتنا وليست المحل الذي اوجبه الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجب في ذلك المحل فضا ولا اشارة قال الشيخ في هذا السلام  
 رحمه الله في شرح التقويم انفس رتبة اوجب حكما عقيدا باسم يكون ذلك وليلا على ثبوت في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص  
 بهذا الاسم انما من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناول لهذا الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب  
 فكلان لا يتناول سائر المحال النفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان كذا ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم القرب محجورا كان يلزم من قول القائل لا يجوز  
 ومحمد رسول الله كفر القائل فاسد لانه يورده بظاهره الى ان غير زيد ليس بوجود وفيه كذا وجوب لسانه جل جلاله وان غير محمد ليس برسول الله  
 وفيه كذا الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذلك ما يورده اليه واما الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على انفسد الحكم على المار فليس  
 كما توهم انفس من دلالة المنعوص على التخصيص بل بلام التعريف مستغرة للجنس المعرفة عند عدم المعهود الموجبة لاخصار او بياض في بعض  
 الروايات لانا راينا من المار وفي بعضها ان المار فان ذلك يوجب انفسد التخصيص بالاتفاق الا انما يدل الدليل على وجوب الغسل  
 من الجفيف والنقاس ايضا بقى الاخصار فيما ورا ذلك مما يتعلق بالتمسك وصار معناه وجوب جميع الغسلات التي يتعلق بها  
 المشهود مخصص بالنسبة لاجب غيره فلهذا كان ينبغي ان لا يوجب غيره الا غتسال بالاكسال لعدم المار لكن المار فيه ثابت فلهذا  
 لان المار غيبت عيان مرة وهو طاهر مرة دلالة فان التقاء التمسك وتوالت الخشعة لما كان سببا للنزول المار كان وليلا  
 قايما مقامه عند تقدير الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحديث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مستلزم  
 الى المار وكان هذا مقولا بموجب المعلة والى فائدة التخصيص عندنا في ان يتناول الاستيعاب في علمه انفس فثبت ان الحكم بان في غير

مستوفى من الموضع لينا لودرجة المحتجبين ولو ايسر من هذا لا يحصل اذا ورد النص فاما متناوذا فليس كذلك اذ كرسس الامة حرم  
 وله ومنها اسس ومن الوجود الفاسد والحق عملوا بها افعال الشافعية حرم الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشروط هو  
 وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعندنا هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان هذا الشرط  
 لا ينفك عديم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق وهو ان وجود الشرط عندنا هو ثابت بالتعليق  
 فثبت ان العدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عند الشافعية حرم الله وعندنا جميع القائلين بالعدم  
 يعني هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى سبعة بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قد يوصف مختصا ببعض كقولنا عليه السلام  
 يا ابا عبد الله انك امة زكوة فان اسمك المقترن عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله فثبت قوله تعالى يحكم بالنيون الذين اسلموا  
 انه وصف النبيين اجمعين وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد لجميع المحبوبات يدل على وجود حكم  
 متناوذا وذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا كقولنا لو نص عليه يسعي هذا مفهوم الصفه ولهذا ابي دلان عدم  
 شرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجرى في شافعية حرم الله انتكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو ان يكون  
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يملك منك طولا ان يملك المحضات الموشات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها كالحق  
 املك ايسر من فتيان الموشات اي فتيان مملوكين الامة بالسلطات والطول الفصل والغنى والفتيات الثناب وفتيات يسعي  
 الامة فتى وفتاة وان كانا كسبيين لانها لا يقرن توقير الكبار لقمان الله تعالى لما خلق جازن كحل الامة بوجوب طول الحرة وقيد  
 الفتيات بالموشات اوجب ذلك عدم المحاذ عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة  
 لغوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يعل طول الحرة لغوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جاز نكاح الامة عند التعليق  
 اربعة سوي الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت دهي عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وفتية العتقة وهو ان يكون  
 امة اخرى نكاح او يملك يمين لان جاز نكاح الامة عند فرور دهي انما يتحقق عند استجماع هذه الشرط لا يلزم عليها لم يعمل  
 مفهوم قوله المحضات الموشات حتى يصلي طول الحرة الكتابية مانع من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضي ان يكون  
 الكتابية امة اذ لو كان مافيا لما كان بعيد الامان فائدة لانه يقول العمل بالمفهوم انها يجب اذا لم يعارضه دليل اخر قد عارضه  
 بهتان فان صيانة الجز من الاسترقاق واجبها امكن وقتها امكن الصيانة فنكاح الحرة الكتابية مع رهايته وحق الامان  
 في الولد فانه يمنع خير الابويها ذنبا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التمهيد وقال ابو سعيد المصموي  
 من اصحابه اذا وجد طول دهي لم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وما صله اي وما صله ما قال الشافعي  
 في مسنده العموم او ما حصل في الكلام على شافعية حرم الله الحق الوصف الشرطي كونه موجبا لعدم لان شرطه هو نكاح الحرة  
 دليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف لثبت الحكم بطلق الاسم كما ان لو لا الشرط لثبت الحكم فثبت  
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بفعل الدائبة قوله ان دخلت الدفاعة طالق يتعلق بيا لوكوب في قوله ان دخلت الدفاعة  
 فانتهى فاني ان الطلاق كما يتعلق بفعل الدائبة قوله ان دخلت الدفاعة طالق يتعلق بيا لوكوب في قوله ان دخلت الدفاعة  
 المتفق بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الاعتقاد عنده فكان السبب موجودا في الحكم

في الحال لكن التعليل منع وجود الحكم الى زمانه وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط ومنه ان التعليل يمنع السبب من  
 على ما ينبغي فلا يكون السبب وجوبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم اللاحق الذي كان قبل التعليل في عدم الشرط فيكون  
 التعليل يوشري الحكم دون السبب فان من قال لا مزية انت طالق ان دخلت الدار لا يوشر التعليل في قول انت طالق بل من عدمه دون  
 يوشري حكمه من الثبوت فانه لو لا التعليل لكان الحكم ثابتا في الحال لا ترمي ان قول انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط  
 وهو ملة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لكان الشرط متعين ان اثر التعليل في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل ولاضافة ومنزلة شرط اختيار  
 البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو غير التعليل المحس فان تعليل التجدد لا يوشر في قبله الذي يوجب  
 اسقوط بالاعلام وانما يوشري حكمه وهو اسقوط وكذا التعليل بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لو لا الوصف وكان  
 هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليل بالشرط والخصيص بالوصف على خلاف الحكم  
 عند عدمه لم يكن لذكرها فائدة فانه لو استوت العلوق والسامة في وجوب الزكوة واستوى عدل الطول ووجوده في حواجز العكح الا ان السمت  
 لذكر السامة والتعليل بعدم الطول فائدة وتخصيص اماره الفقار والبغار لتعليمه بالشرط فانه ممتنع فتخصيص الشارع وتعليله كاولي الالهي ان  
 غير الشارع وتعليله بوجوب العدم عند اعدامه من قال غير ان فعل عبدي الدار فاحقته فقيم منه نفعه ولا تقفان لم يدل الدار حتى كان عدم  
 الدار يمنع حواجزه لا عتاق كما ان وجوده يجوز ومن قال غير يوشري عبدا سو ليس منه نفعه نفعي فخر الادب في التعليل صاحب الشرع وتخصيصه  
 لان كلام صاحب الشرع وارد على اساس اللزوم وقواعد اعماله وذلك اعمى وان التعليل يوشري منع الحكم ودون يجب الطل اشائهم  
 رحمه الله تعليل الطلاق والعتاق بالملك بان قال لا هبة ان تزوجت فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كملت زوجة امرأة فمى  
 طالق او قال ان اشترت عبدا فمى حرا وقال لعبد النيران ملكك او اشتريتك فانت حر كان هذا كذا بطلاحي لا يقع الطلاق والعتاق بهذه  
 الامان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليل لا بد له ان يفاده من وجود الملك في العمل لانه لا يعتقد بدون الملك فيشرط الملك  
 في العمل متغير بسبب غير متغير الحكم الى وجود الشرط بالتعليل فاذل المحل عن الملك فلما قال لا هبة ان دخلت الدار فانت طالق فمى  
 تزوجت فمى بعد الشرط في الملك لا يقع منه وجود التكفير بل ان جعل الحث بان اعتق رقبة طم عتقها سلكين او كسهم قبل الحث بازعده  
 لان العيين سبب التكفارة ولهذا الفيات الكفارة اليها هي فقال كفاريهين الا ان الحث شرط لوجوب ادائها فكان التعليل بنزولها  
 ذلك كفارة اي انكم اذا عتقتم وعتقتم منكم فمى الحكم ان السمين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء بشرط اى متاخر عنه اى من سبب  
 بالشرط اى سبب التعليل بالشرط فلا يمنع حواجز العمل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء بانزول التكفيل الزكوة والدين الوصل وكما تكفير  
 عبدا بغير قوله والمالي فيفصل بين وجوبه وجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تحليها  
 قبل الحث عند نزولها فيقال الواجب المالي قد يفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال قبل الفصل فما زان يصفه المال بالوجوب  
 ولا يجب وجوب الاداء اليه من قبل الفعل الا ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل  
 حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم وجوب فاما البدي في فلا يحل الفصل من وجوبه من وجوبه من ادائه يعني وجوب الاداء  
 وجوب ادائه لان الصلوة ليست للاداء الصلوة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء بعدم وجوب الاداء  
 فيه يكون عدم العمل الوجوب متروكة ولما كان وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجل علم ان العمل الوجوب شرط في وجوب الاداء



[illegible]



لا يشترط الملك في الحال الا انه يفرض ان يصير بما لا يمكن تحقنا بوجود الملك في الحال حين يصير بما لا يوصل الى الحال  
التي هي باظهار هذه المقتضى ملكا بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في الحال فخرنا الملك في الحال يصير كما لا يشترط  
عند وجود الشرط اعتبارا بغيره في هذه الحالة بل يقدّر كمن هذا الظاهر دون الملك الذي يمتنع به عند وجود الشرط وهو التحقيق  
باعتبار ذلك الملك وليس له اعتبارا بهذا الملك بالطريق الا انه لا يخلو التكفير المثل كمن التكفير العموم لان البين سببا لوجوبه بشرطه  
ان كانت خلت كقارعة تلك البين فتمنع التعليق به البين عن صيرورته سببا للكفارة في الحال ولكنها بغيره ان يصير سببا  
الاختصاصه اليها فقبل ان يصير سببا بالبحث لا يجوز الا ان لا يكون لا يتصور قبل البين وكما لا يتصور قبل الصوم قبل الحنث والى ذلك  
ان البين ليس بسبب للكفارة في الحال ان احسن درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم والبين شرع موجبة للبرائة من حيث  
التي هو صفة فتميل ان يكون طريقا الى الكفارة التي بنيت على الحنث الا اننا لما اقمنا ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانتقال  
تتبع الكفارة اليها فمطلبا لخاصية الكفارة في الحال حقيقة وهذا الحنث قبل الذكوة لان السبب وسبب السبب تحقق  
في الاول الحول الا ان وجوب الاداء اخر الى صيرورته حليا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء  
واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسبب ثبت مقتصر على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجهيات التاميل لان  
الاداء لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن القيام به بل يوجب الاداء الى حين الحول لا غير فجزا الاداء قبل حنث  
السبب ونفس الوجوب وهذا ذكرنا بين الفرق بين التعليق والاضافة فان الفرض من التعليق في مثل قوله ان خلت الاداء  
فانت طالق او انت حر لما كان الا تملك عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الفرض من البين بانتهى الى حصول البر  
عدم الحنث لا يجوز ان يكون السبب مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه لا يوجب الحنث الى طلاق موضوع التعليق فلا يكون سببا مقتصر  
من الاضافة في مثل قوله انت طالق اذا كانت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الواقع لا يمنع  
الا ينافي الاضافة انعقاد السبب بل تحققه فذلك قلنا اذا قال قد علم ان الصدق يدبرهم عذرا فجزوا له قال ان خلت كذا  
ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل الحنث عليه لا يجوز التحقق بسبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على اذ كان  
جرازا تملك الدبر مع ان التدبير تعليق اتفق الموت ولو كان تعليقنا لسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق بغيره  
الشرط لا ينفصل المانع من السبب في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه بين وبين المانع والتمنع وهو المقصود فاما اذا  
التعليق ليس للتمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وعلم الحنث لان الجزاء متعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تأخر حتى الحول فلا يمنع  
الوجوب من الاعتقاد واخذ حكم الحنث مقتضى الوعيد على ما عرفت ولان الاصل هو تأخير السبب الى زمان وجود الشرط كما ينال  
ذلك يمكن جهلا في زمان وجود الشرط زمان العمل الى ان يكون كان قبله سببا في الحال اولى اليه اشرحه المداية قوله وقرره في فرق  
التمنع من المانع في البدن ساقل من البدن في المال في الاداء والمال في الاداء والمال في الاداء والمال في الاداء  
في سائر الامور التي لا ينفصل عن السبب في فصل من نفس الوجوب في البدن ايضا لان سائر الامور في سائر  
في الامور التي لا ينفصل عن السبب في فصل من نفس الوجوب في البدن ايضا لان سائر الامور في سائر  
في الامور التي لا ينفصل عن السبب في فصل من نفس الوجوب في البدن ايضا لان سائر الامور في سائر



بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المألي بخلاف حقوق العبادات فان الواجب للعبد ان لا يفعل ما لا يقصده  
 حصول ما ينتفع به العبد او يمنع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا نظر في جنس عقد واحد وعزم الاستيفاء فهو من جنس العقد  
 بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الملازمة الاشتراك وجوب الفعل بطريق التبع والنتيجة هو ما يحصل  
 بالفعل وهو صورة التبع تخيلا او مقصورا اشلا فاما حقوق الله تعالى فوجهه بطريق العبادات ونفس المال بحيث يعبد الله وانما العبادات  
 فعل مباشر العبد بخلاف ما بنفس لا يتغير مضافات الله تعالى باذنه فكان المال الله ملاذرا مثل العبد من غير تفريق ولهذا لا يجوز  
 الواجب المألي من المصلحة بلا وصية لغوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتأخر بالتأنيب كالصلوة لان  
 نقول المقصود وهو حصول الشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالتأنيب والالتزام بفعل منه فالتفني به من حصول المقصود بخلاف الصلوة  
 لان المقصود هو العبادات بنفس بالقيام للمعزة لا يحصل بالتأنيب فلم يتأخر بفعله وعلى هذا الاصل جواز التحلل الالتهام حال طول الحرة لان الله  
 تعالى اباح التحلل الالتهام حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع شكم طولا الاية ولم يجرم حال وجوده لم يذكره والتعليل بالشرط  
 لا يوجب نفى الحكم قبل وجوده فنجعل الحد بينهما بما يتقبل وجود الشرط بالايات الواجبة التحلل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند  
 وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا متنا قبل وجود الشرط فكيف تصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال  
 ومتعلقا بشرط متغير فلما حل البطل ليس ثبات قبل التحلل ولكنه متعلق بالتحلل بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد متعلق بهذا  
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التقادف فيما هو موجود فلما فيها هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم  
 متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعينه اذا جاز يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاز يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجوا  
 ان كان صحيحا الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخر سبعين ملكه فجاز يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه في يوم الجمعة يعقوب يا عبيد التعليل الثاني ان  
 قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم القيد والقيد يودي الى هذا  
 فان عقد التحلل كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا  
 انما لا يجوز هذا نص واحد وانما نصين فوجاهة الا ترى انه لو كان بعينه فانت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد  
 منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليل الاول وبعض الشرط بالتعليل الثاني لو باع فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرط ان يعقوب  
 تمام الشرط في التعليل الثاني وهو ملكه فان قيل اية فائدة في التعليل الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كماله في  
 الاية حال طول الحرة فان حلح الاية وان جاز عندنا حال الطول لكن استحباب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يخرج الاية ويكره  
 ذلك اذا تزوجها وهو بشرط خرج على وفاق العادة كقول الله تعالى فكم تبوءهم ان علمتهم فهم غمر فليس عليكم جناح ان تقصروا من اهل الصلوة ان كنتم  
 وراءكم التي في جردكم وذلك لان السراجل لا تخرج الاية في العادات الا عند العجز عن تحلل الحرة وبذلك يختلف من ذلك فخرج الله تعالى  
 هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين الرازي قوله في بعضها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة  
 لما قال القاضي رحمه الله ان يطلق حمل على العبد اي يحكم بان المراد منه ما هو المراد من العبد واعلم ان كل شيء من المحدثات له اية حقيقة وكل  
 لا يكون انعم منه بين النعم من تلك المأينة كان متنازلا مساويا كان لانها اولى بغيره لان الانسان من حيث هو متنازل عن الانسان  
 فلما انه واحد ولا واحد منها قيدان متباينان لكونه متنازلا وان كانا نظرا الى النعم من كونه متنازلا لا يفتك منها فاللفظ الدال على حقيقة من حيث هو



هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قبود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيّد كما ذكر في الحصول والحق  
 قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانما اسم يدل على البنية فهو كونه من غير تعرض للذات  
 سلبية او غير سلبية والمقيّد باول على مدلول المطلق مع حصة زائدة اذ بالاثبات كقول القائل في تحرير رقبته سورة او بالنفي كقول عرويل في  
 حمل غير حلال وما ذكرناظم الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع تعرض للصفة السلبية  
 والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة ووفق لبعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة  
 والعام وغيره بان اللفظ الدال على المباشرة من غير تعرض بقيد هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعديها لفظ الاعداد وكثرة غير شبيهة  
 والعام ولو حادثة متعديها المعرفة ولو حادثة غير متعديها النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في إطلاق الاصلين او تشييل جميع العلماء المطلق  
 بالنكرة في كسبهم شعر بعدم الفرق بينهما ثم وردوا المطلق والمقيّد على وجهه المانع رداني في الحكم من اسبب والشرط غل قوله صلى الله عليه وسلم  
 او دامن كل حر وعبد كذا او دامن على كل حر وعبد من المسلمين كذا واشل قوله صلى الله عليه وسلم لا يخل الا يشهد ولا يخلج الا بولي وشاى  
 عدل او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظاهر احمق رقبته ثم قيل احمق رقبته سلبية او لفظيا كما لو قيل لا اتفق دبر اثم قيل  
 لا اتفق دبر اثم او في ملكين في حادثة واحدة مثل تقيّد صوم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق المعاشرة عن ذلك فكيف يمكن في  
 حادثة متين كتقيّد نهيام بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثة متين كاطلاق الرقبة في  
 كفارة الظهار والعين ويقيّد بالامان في كفارة القتل واليه اشير قوله وان كانا في حادثة متين فمذمومة كاستقام والحق الاصوليون على  
 الاصل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي حجة الله على كل في القسم الرابع والجمع  
 اصحابنا واصحاب الشافعي حرمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيّد في القسم الثاني والى الاحتراز عن هذا القسم اشار شيخنا رحمه الله بقوله  
 بعد ان يكونا ملكين ويختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمه الله يحمل واجب في القسم الاول من غير  
 حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا يحمل فيه ولا تنق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا اصل فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم يختلفوا  
 فيحمل بعضهم على المطلق فيحمل على المقيّد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل ويصلون باب المحذون الذي سبق الى القسم الثاني  
 بقوله تعالى واذا ذكرين الله كشيروا الذكرات وقال اهل التحقيق نعم انه يحمل على المقيّد لقياس استحج الشرط وهو المعجم عندهم مستدل من  
 اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في اسبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد  
 في قسم واحد ولو لم يكونا في ملكين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيّدا للتنافي فلا بد من ان يحمل احدهما على الاخر عليه السلام  
 ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيد والمقيّد مطلق لا يجوز عند وجوده وينبغي عند عدمه فكان اول بان يحمل على ميني المطلق عليه  
 ولا ان المطلق يحمل على المقيّد فيحمل على المقيّد ببياننا على ما هو اشار لا نشأ فيثبت الحكم بما يقيد او ما يلزم به دليل  
 راجع الى ان المقوم هو ولان المطلق لو لم يحمل على المقيّد لم يكن في المقيّد فائدة وادى الى الغارصة القيد لان العمل بالمطلق والمقيّد  
 كان باثر قبل وروى القيد فعند روده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيّد لم يكن في المقيّد فائدة ومستدل من اوجب الحمل في حكم واحد  
 في حادثة متين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيّد في موضع التقاد بذكره في موضع آخر فالحاقلين في وجهه والحاقلين  
 والذكر كشيروا الذكرات اي وحالفاة واذا ذكرنا كشيروا لقتل الشاعرين بما عناه وانما ما عناه كذا في بعض جاري المصنف

أي فمن باعندنا رضون وهذا الكلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمتنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز  
ترك ظاهر الاطلاق الى تقييده من غير ضرورة ودليل بحجج الظن انتهى كما لا يجوز تكاسه وثبوت المقيده في الحافظات والذكرات ثم  
للعطف وعدم الاستقلال واما من جزم الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها من جنس احد  
تقديري كلاهما القياس على المفهوم حجة فاكلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشروط وان يوجب عدم الحكم عند كماله وجب لوجوبه  
على ما بينا فلما كان النفي حكم النقص المقيده كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعمامة كما اذا كان النفي منصوباً عليه ولما  
يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيده بوصف الايمان فوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدي هذا الحكم الى نظيره  
من الكفارات لانها من جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما ملزمة ولا يقال  
هذا بتعديه الى ما فيه نص بالاطال انقول قد بينا ان المطلق سالت عن التقييد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصداً لمحل في حق الوصف  
خالياً عن النص فيجوز تعديه حكم الوصف اليه بالقياس ولما لم يجز حمل المقيده على المطلق لان المقيده ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو كسب  
بالقياس ثبت ابطال التقييد المنطوق به فلا يجوز وانما لم يثبت طعام كفارة البهيم في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الفهار وطعامها في  
صوم كفارة البهيم وطعامها بطريق المحل منع ان الكل من جنس احد لان التقادير بين هذا لا شياً ثابت باسم العلم وبهم اشهر من ثباته  
ايام ستمين سكننا وعشقم مساكين ونحو ما ذكرك لوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذ الميثاق العدم به في تحمل النقص  
لا يجوز تعديه الى غيره ولا بتقييده لعموم حال في لفظه لا يحمل المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر ووجهاني اسبب بعد هذا قوله ان  
كان في حادثة واحدة بشير لانه ان كان في حادثة اثنتين لا يحمل المطلق على التقييد بالطريق الاول وتوله بعد ان يكونا مكين اي بعد ان  
يكون المطلق والمقيده ورد في مكين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيده ورد في مكين بشير الى انما ان كان في حكم واحد لا يتغير  
المحل وقد عرفت انما اذا كان في حكم واحد في حادثة اثنتين لا يجوز حمل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني اثبتين  
فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيده في حادثة اثنتين اصلاً لاني مكين لاني حكم واحد ولا يحمل القياس في حادثة واحدة اذا كان في مكين  
فانما في حكم واحد فحمل وذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتيقيد فان الاطلاق ينبغي عن توسعه الامم وتسهيله على الخاطب كالتيقيد يمتنع  
عن التقييد والتشديد فمما كان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتيقيد كما لا يجوز تكاسه ففي الحادثة اثنتين يمكن العمل بكل واحد منهما لا يجوز  
ان يكون التوسع هو المقصود للتشريع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل  
والبهيم وكذا لا يجوز ان يكون التشديد مقصوداً في حكم حادثة وتسهيل مقصوداً في حكم اخرى تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة القتل  
فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس القياس استلزامه ابطال النص المطلق والقياس المودى اسلـ ابطال  
النص باطل فاما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن بالجميع بينا لان الاطلاق والقيدين متنافيان فلا يصح ان يكون الحكم  
في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيده بغيره فيجب حمل المقيده على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقيده لا محالة  
فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التمتع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيده بقراءة بن سعد رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات  
لان قرات لما اشترت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق والمقيده في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد لا يصح ان  
يجب متتابعاً وغير متتابع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيده ضرورة ولما لم يحكم اجماع القضاة ان يجب عليه يوم سبعة ايام ثلثة متتابعات

انما

بالنقض المقيّد وثلاثة مطلقة فمن السّابع بالنقض المطلق وهو خلاف الاجماع والنقض فوجب بحمل لا محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب قوله تعالى  
 لا تسألو عن اشياء وان تبدلتم تسؤلوك نعمي عن السؤل عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيّد لتعرف حكم المطلق  
 مع امكان العمل به انما على هذه المنهى عنه فلا يجوز واما قوله بالمقيّد بالوصف بنزله للمقنع بالشرط فيفسر مسلم على الاطلاق كما بينا ولكن سلم  
 في المقيّد لا يوجب النفي عند عدم المقيّد كالنفي لا يوجب النفي عند عدم النفي بل المقيّد اوجب الحكم في ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند عدم  
 لان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النفي لا اقتصار  
 لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يتخلل الكلام بشرط ولا غيره فكان الاحتجاج  
 بالمقيّد لاثبات المقيّد في المطلق باعتبار ان المقيّد يوجب عدم عدم المقيّد احتججا بلا دليل لان المسكوت عنه عدم لعدم ليس بدليل واما  
 عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان متبادرا ودور المقيّد لان المقيّد لفظة فان الرتبة الكافرة انما لم تجز في كفارة  
 القتل لانها لم تشتر كفارة كما لم يجز تحريم النصف وفتح الشاة لان المقيّد في جوازه اذ الكفارة في نفسها وقربا لا تعرف الا شرعا  
 فاما يستلزم الى الشرع لان عدم كفارة كذا في التقويم ثم بين الشيخ من ابا التجاء المطلق على اطلاقه والمقيّد على تقييده في حادثة واحدة  
 بعد ان يكونا كليين فقال قال الجنيّة وهو محرمين قربا الى ظاهر منها في خلل الصوم ليلها عايدا ونهارا ناسيا اسمى لعدم ان ليسا لف  
 الصوم وقال ابو يوسف الشافعي ليسا لف لان التقديم على المسيس شرطا في الصوم بقوله تعالى ضيام شهرين متتابعين من قبل ان  
 تيامسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم بالقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد  
 المسيس وكان التام ام اولى لكونه اقرب الى الامتنال لهما انه قد ثبت بقبض النض ان الماخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصحة  
 ان التقديم عليه شرط لان الماخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بدونها ثابت بضرورة النض كما لم ينص على ذلك كان الوجوب عليه  
 غير من احد ما هو التقديم على المسيس فقدر على الاخر وهو الماخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالامتنان ولو لم يستأنف لعامة الامر  
 ان جميعا التقديم والاخلاء ولا اعتبار بتقديم البعض على المسيس لان الماخلاء بتقديم البعض فان قيل الماخلاء عن المسيس ثبت فمما لا يشترط  
 القبليّة والقبليّة سقط اعتبارا في هذه السلسلة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارا في هذه السلسلة فان الحكم لا يتبدل بمعية العبد الكفا  
 بعد اجابتهما شرط وطه الا انه لا يؤخذ لفعل غير عن اقامتها كما لا تؤخذ المرأة بالتتابع ايام المحيض في صوم شهرين متتابعين  
 لا يسقط شرط التتابع بل يجوز ما عن الاقامة مع تمام الخطاب حتى لزما اقامة التتابع لساير الوجوه التي لا يقدّر عليها ولما كان شرط  
 القبليّة تاسما لقي ما فيه ضمة من النخل والسقوط كان بالجزء فسقط ما تجر عنه دون ما قدر عليه كما في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرقة قوله  
 ليلها عايدا ليس لمقيّد كقوله نهارا ناسيا لان العهد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقول ولو جامعها بالليل ناسيا اذ  
 عايدا وقوله او نهارا ناسيا اخر عن العهد اذ جامعها بالنهار عايدا صومه ونقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لا قطع  
 التتابع ولو قربها في خلال الاطعام لم يستأنف بالاتفاق لان الماخلاء عن المسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك اسمى  
 التقديم منصوص عليه في الامتنان والصيام بقوله بل فكره فميررتبه من قبل ان تيامسا وضيام شهرين متتابعين من قبل ان  
 تيامسا وان الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاعلم استينافا ولم يجز اشتراط التقديم فيه لانه على الصيام والاعتزال  
 لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تعدد النض احدهما البطلان لاطلاق النض الاخر بل يجري كل واحد منهما على سبيله ولم يمتنع التقديم على التقديم

فيه لوجه الشرط الا ان لا يفرغ الاستيفاء فان قيل قد ذكر في نهار البسوط وغيره ان كفارة الظاهر لو كانت بالاطعام ليس لمن يجاسه قبل التكفير  
 وذلك يدل على اشتراط التكفير فيه ولا وجه سوى الحمل فلما لم يشترط ذلك لمعنى في الاطعام بل بمعنى اخر وهو احتمال ان يقيد به الاحتياق او القسام  
 قبل الاطعام فيقتضي التكفيرة اليه فلو دللنا بوجه التكفير بالاعتاق والقسام بعد التماس ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد اي وشل  
 ودخل الاطلاق والقيد في الحكم فقولنا في السبب ان يخرج كل واحد منهما على سنة ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب  
 ادواؤه عن العبد الكافر اي بسبب بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا ومن العبد المسلم اي بسبب بالنص المقيد بالاسلام  
 وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا مراعاة اي لاسدافته في الاسباب او في جوار  
 يكون بشئ واحد اسباب متعددة بشرعها وسالكها والموت قوبل الجمع بين الضيق والهل كل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في التحليل في  
 حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادتين فان قيل اذ لم يحمل المطلق على المقيد منها ادى الى الغاء المقيد فان حكمه لم يفسد من المطلق فان حكمه لم يفسد من المطلق  
 اسم العبد كما يشهد بحكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة فلما ليس كذلك فان قيل وردوا المقيد لعل به من حيث  
 انه مطلق ولبعد بعده لعل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة هي ان يكون النص المقيد وليا على ان يفرمه اولى بالسببية وان شرعنا  
 للشايع حيث جعله سببا بالنص المطلق فمتناغم بالنص المقيد قصد اذا امكن لعل بما و احتمال الفائدة قائم لا يجعل النضان نصا واحدا  
 باكمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع ويحمل سببية مفهوم  
 المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس مستبعد في الشرع اشبات شئ بالضمين ونصوص  
 كالصدقة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والقيد في الشرط كما في نصي شهود النكاح فلما لا يحمل المطلق على المقيد العيان في  
 انعقاد النكاح لثبوتها فاسقين كما يتفق بشهادة عدلين لا مكان العمل بها او يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه يعتقد بانها  
 وجود لا يعتقد عند عدمها ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل منه كالان استحبابا لعدلين بالنكاح او لعدلين  
 من استحسانا فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من بينكم  
 واشهدوا اذا تباعدتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوى عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم تبرع الفاسق الثابت بقوله عز وجل  
 ان جاءكم فاسق فبئنا قبيحون اي قبيحوا وكذا اشتراط السوم في نصها لكونه ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام  
 في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل نص في الزكوة عن حمير السائمة وهو قوله  
 عليه السلام ليس في العوامل والاحمال ولا في البقر المشقة صدقة وكذا اشتراط تبليغ نهي التعة والقران الى المحرم لم يثبت بحمل  
 النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستسمن اليه على المقيد به وهو قوله عز وجل في ذل الاصيد  
 بالغ الكعبة بل بصيغة قوله تعالى ثم سلما الى البيت العتيق وبشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى ويقل الى مكان ولا مكان  
 وجب النقل والاملاء اليه سوى الحرم قوله وهو نظير ما سبق او يرمح الشيخ في هذا الكلام جواب سوال يروى على سبيل التعليق بالشرط  
 ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما ملق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحمل ثابته قبل وجوده فان الامة لما ملق بالشرط عدم الطول  
 لا يمكن ان يحمل ذلك على ثبوتها قبل وجود الشرط لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون خيرا وعلما كالضد بل انما ملق بالشرط في المكان فكل واحد  
 اهل المطلق والمقيد لاردن في السبب لعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان التفتيش الشئ بالشرط لانه لو حمل على غير ذلك لكان الحكم الواحد



قبل وجوده مطلقا بشرط ومرسلا أي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتناهيان وجودا ومعنى وجوده الحكم يتبين ان ثبت بالارسال والتعليق  
 جميعا كما ان ثبت بالبيع والبيعة جميعا لكن قبل ثبوتيه يحتمل ان ثبت بالبيع والبيعة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده  
 يجوز ان يكون معلقا أي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا أي محتملا لوجوده قبل الشرط بسبب اخر كما ان لطلقات الثلث المتعلقة بالشرط  
 يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتميز وكذا ان المتعلق بالشرط لا يكون لان العدم لا يصلح قبل التعلق  
 لان محتملا لوجوده بالارسال والتعليق ولبعد التعلق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا لوجوده بالشرط لانه كما كان واقعيا  
 هذا في الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد بان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان ثبت بسبب متفرد يحتمل ان ثبت بسبب مطلق  
 على سبيل البدل وان اثنى ثبوتيه بما جميعا فذلك واجب الجمع ولم يجز اكل قوله ومنها أي ومن الوجه الفاسدة ما قال بعضهم انه  
 اخر ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بنا على سبب خاص كجرحي على عمومته عند علماء الأصول وكان السبب هو اللفظ العام  
 التفصيل الذي ذكره او وقوع حادثه ومعنى الورد على سبب معدوم عند امره على ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاصا  
 عليه وعدم تقييده عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الجاه وضمنه اخر بدلالة اول قياس وتماثل ذلك والشا في حرمه  
 يختص بسببه وهو اختيار المزني والفعال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج بن محبان الكندي الى ان السبب  
 ان كان سوال سائل تحقيق به والكان وقوع حادثه لا يختص به ويخرج من قال بالتحقيق مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اشار الحكم  
 لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلل فيختص به وبانه لو كان عام لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الاقتصار على  
 عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عام لما جاز تخصيص السبب واخرجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع  
 المماثلة تحت متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطلقا للسلول وانما يكون مطلقا بالساو واذ اجريناه على عمومته لم يبق مطلقا  
 بل يصير ابتداء الكلام راجع من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثه وبين وروده بناء على سوال سائل بان الشايع اذا ابتداء بديل الحكم  
 في حادثه قبل ان يسأل عنه فالتاخر ان اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه فان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء  
 وانما اورده ليكون جوابا عن السلول وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه فحقه العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشايع لان السبب  
 به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فانه يجب اجراؤه على عمومته اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مطلقا لانه لا ينافي في عمومته  
 والمال في الثاني يبينه انه لو كان مطلقا لكان التصريح الشايع باجراؤه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او البطلان  
 الدليل المخصص وهو خلاف الاصل لويديا ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النصوص الواردة في عقيدة باسباب على عمومها لان  
 اية انظر انزلت في خولة امرأة اوس بن الحصانت واية اللعان نزلت في طلال ابن امية حين قذف امراته بشر يك ابن شحار او  
 في عويمر الجعلافي واية القذف نزلت في قذف عائشة بنت ابي المصرة في سرقة زواصفوان او سرقة الجبن وقوله عليه السلام ايها  
 ابا ذر بلغ فقد ظن في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فخرنا ان العام لا يخص بسبب الموزود اما قوله سبب شير  
 الحكم خصا كما للعلول مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو الموشركان الحكم متعلقا بالخصا  
 وقوله لم يكن من شرط الجواب ان يكون مطلقا للسلول قلنا ان اردتم بالشرط المطلق ان يكون الجواب مساويا للسلول فهو ممتنع  
 حادثه شرعية اما عادة فلان الجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير الكا بر وعلية واما شرعية فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام

عماني بميدية بقوله عن اسم وملك بمينيك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال اي عصا هي التي كا وعلينا وادش بها على عمي ولي فيها  
 ما رب اخرى والنبى عليه السلام لما سئل عن التوضي بها الجوز فقال هو الطور ما و الحن مية فاجاب وزاد وان اردتم بامشرا لها  
 اكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا تسلم عدم المطابقة لانه طابق الجواب وزاد ولا يقال الا ولى ترك الزيادة في الجواب  
 رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادته الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللغوية وقوله لو كان عاما لجاز تخصيصه  
 اسبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له غيره  
 ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقوله لو كان عاما لم يكن في  
 نقل السبب فائدة قلنا فائدة معرفة اسباب التنزيل والعلة والقصص والتسارع علم الشرعية والعناية امتناع اخراج السبب بكم تخصيص  
 بالاجتهاد ثم الشيخ رحمه الله لما بين ان العام مختص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب لورود ام سبب لوجوب وان  
 المراد لو كان سبب لورود ودار به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتبين محل النزاع شرع في بيان مختص به  
 سواء كان سبب لورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا ومن ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يختص  
 بالسبب ما لا يستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه  
 اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار لبعض الكلام من جملة فلا يمكن فصله للعلة به بقوله نعم ولى فان كل واحد منهما  
 غير مستقل بنفسه وكل واحد من حروف التصديق فلم يكن بد من تعلفه بما قبله ثم موجب لم تصديق ما قبله من كلام منفى او مثبت  
 استقفا ما كان او خبرا كما اذا قيل لك تمام زيدا واقام زيدا ولم يقيم زيد قلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد  
 النمرة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استقفا ما كان او خبرا فاذا قيل لم يقيم زيدا ولم يحصل زيد قلت بلى كان معناه قد تمام  
 فاذا قال الرجل لا خير ليس عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على  
 الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستقفا تصديق لما بعد النمرة فكان معناه ليس لك على الف درهم  
 ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بر كم نعم مكان بلى لكان كفا اذ يصير معناه حينئذ ليست ربنا وهو كفر ولو قل  
 اكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا فى النفي بحسب  
 اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم ولى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمة القاضى المال في المسلمتين في التؤيد  
 كغلبا للعرف على اللغة اليه اشير في المتن وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله اخرج مخج اجزاء وهو القسم الثاني من هذا الكلام  
 لما جعل اجزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فتعلق به لان الحكم يتعلق بعلة ضرورة لقدرا الاثر موثر كقوله المراد  
 سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجد فانه لما خرج مخج اجزاء للسهم بدلالة الفاء لتعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهم  
 سبب وجوبه كالزنا لو جوب الجدة في قوله تعالى الزانية والزاني فاحلوا و السرة القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة  
 فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهم ولا كلمة الفاء فائدة وكان معناه مسجد السهم حكاه وهكذا قوله زنا ما عجزتم قوله  
 اخرج مخج اجزاء وهو القسم الثالث من الاقسام الاربع فان كلامه مستقبل لما خرج مخج اجزاء لما تقدمه مخير زائد على تقدير  
 تعقيد ما سبق وصار ما ذكره في السؤال كالمفرد في الجواب لانه بناء عليه وكما يحتمل الا بقاء الاستقلال فاذا قالوا يصديق ويا زيدا

كما لم يوافقنا في ذلك الا بعد ان قال له ان تغديت فبعضي حرام فصار الى ذلك الغدا حتى لو تغدي في ذلك  
اليوم في منزله او تغدي معه في يوم اخر لم يثبت خلافنا لفرمانه اخرج الكلام عن جواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغدا فيستفيد  
به ويصير كانه قال ان تغديت الغدا الذي دعوتني اليه فكذا وهذا كما بشرنا بالدرهم نصرف الى نقد البديل لانه الحال وكذا اذا قيل  
انك تغسل اليك في هذه الدار عن جنبه فقال ان اغسلت فبعضي حرام فان لم يغسل بالاختصال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام  
الاول من غير زيادة قوة له فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعه بان قال والتدلا تغدي اليوم او  
قال ان تغديت اليوم فبعضي حرام وقال في مسئلة الاختصال ان اغسلت اليك او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فنقدم  
تقديم بالغدا المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا لا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدي اليوم في  
منه او في موضع اخر او اغسلت من غير الجنبه بحيث لا نالو حلقنا متعلقا به كان فيه اعتبار بالحال والقاد الزيادة ولو حلقنا مبتدئا  
كان على حكمة فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر بظن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم والحال  
ولانه في اختصاصه بالسبب ولا عجرة لتامع الصريح فذلك رجبنا اللفظ وحلقنا ابتداء وما ذهب اليه الخالف من حمله على الجواب  
باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالليل فان غنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب  
فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصدق القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ذكر في بعض الشروح ان العموم  
في الاقسام الاربعه ثابت لان قوله نعم ولي عام لا ينافي من حيث انه يصح جوابا بالانواع من الكلام فنقد ذكر السبب يتعلق به  
وكذلك قوله فيحتمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او السهو فلا يقل السبب معه تخصيص به وعموم  
اثنين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام كونه واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكن لا يخلو  
عن تحمل والتكلف وما ذكرناه او لا اظهر واوضح لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلمتي الغدا والاختصال بين  
قوله كل امرأة لي فهي طالق في جواب ما لو قالت لاني تزوجت على حيث يخص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطابق هذا  
مرأة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام لسبب الورود بل هو من قبيل تخصيص البعض  
وهو قسم اخر نص عليه في مختصر التقويم والليل عليه ان في تخصيص السبب دخل السبب العموم بخلاف الكلام فيها وراة ومنها  
السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم النظر في الكلام الى المقصود المتكلم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم بالسبب وغيره  
بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارضاء ما وذلك يحصل بتطبيق غير لا بتطبيقها فلا يثبت العموم بل يخص  
بغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن باجتناف محمد القول ان كما قيل ان يكون غرضه ارضاء ما فالحال ان يكون اسخاطها وزجرها لحرمانها  
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه فاسدة ما قال بعض اهل النظر من لانسف  
له ان القران في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو  
متى دخل بين الجملتين تأميتين فاجعله المعطوفه تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عند هم حتى قالوا ان قران الجملتين في  
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لوجب سقوط الزكوة عن لصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لمساواة في الحكم وجمعوا ان المعطوف  
اذا كان ناقضا لتشارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا يسلكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف

وهو جيب العطف لا يشترط ان يقتضي التسوية لانه اذا كان المعطوف من جنس آخر فادنى من الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم  
 اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبرنا اى قاسوا بالجملة الناقصة والذين عليان القرآن في كلام الناس لوجب الاشتراك فان قوله  
 ابن دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر لوجب تعليق الطلاق والخير بجميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مقيدا بنفسه فكذا في كلام  
 صاحب الشرع وتسمى العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجد في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستند بنفسه ويتم حكمه لا يشترط فيه كلام  
 اخر كقولك جاري زيدا وعبدى حر لان اثبات الشر كجعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة انما  
 فانما لما اقتضت الى ان يخرج عطفها على الكامة المشتركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدت في عطف الجملة العامة على بعضها ظم  
 ثبتت المشتركة واليه اشار بقوله وهذا اى استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاستدلان الشركة واسما وجبت اى ثبتت في الجملة الناقصة  
 اى في عطفها على الكامة لا تقتصر الى ما يتم به وهو الخبر فاذا تم اى الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة  
 الا فيما يقتضيه اليه ليعني بعد اتم الكلام نفسه قد ثبتت الشركة اذا تحقق الاتفاق فثبت ان موجب الشركة هو الاتفاق دون نفس العطف ولهذا  
 اى ولان الشركة تثبت الاتفاق فلما في المسئلة المذكورة ان الحق يتعلق بالشرط كاطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما لهما ما لكانه مضافا  
 تعليقا لانه عرف بدلالة اى ان خبره يتعلق بالشرط لا بالخبر ولم يذكر له شرط على حدة فصار ناتقا من حيث المعنى والفرض وقد عطف على  
 المعطوف بالشرط فثبتت الشركة للاتفاق لا ليد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط  
 بل يتبع لانه لو كان عمره يتعلق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان  
 مراده التبع بخلاف سئلنا لان خبر الاول يصلح خبرا للثاني والظهير ما لو قال ان دخلت الدار فزني طالق ثلثا وعمره طالق فان طلاق  
 عمره يتبع بالشرط ايضا لان خبره يتعلق الثالث في حق زنيب تعليق نفس الطلاق في عمره ولا يمكن ذلك لانا عادة الخبر كما في قوله وعبدى  
 حر ولا يلزم عليه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمينين عند  
 محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تامين بنفسه خبرا وتعليقا غير منقطع الى الاول لانا نقول لتعليق لوزان تعليق الطال وهو غير  
 بشرط لا يوفق عليه كالتعليق بشبهة الله تعالى ونحوه وتعليق تحصيل وهو تعليق بشرط يوفق عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحرف  
 ههنا الا بطا حيث اسمى الاستثناء بكلامه لانه لما ذكرنا الاول ناقص في حق هذا التعليق لقوله وعبدى حر في حق اصل التعليق فيصرف الاستثناء  
 الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشيئة فلان بان قال ان شاء الله ان يصر الى اليمينين ايضا لانه يتضمن القول ايضا حتى يقتصر  
 على المجلس فالاول ناقص في معنى القولين فكذا لانه يصر فيهما وذكر في بعض النسخ ان لعطف لا يوجد في الحكم الا اذا كان المعطوف  
 منقطع الى المعطوف عليه في جميع ما ذكره اى اى لعينه ومع الاتفاق يكون صالحا للشركة فيما يقتضيه اليه ويوجد ايضا جهة المتكلم بال  
 على ارادة الشركة فيما يقتضيه اليه فاذا فقدت من هذه الجملة لا يثبت الشركة ولذلك قلنا بانتهاء الشركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه  
 طالق ثلثين لعدم الاتفاق وفي قوله هذه طالق وهذا مشيئة الى عهده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة  
 فان التكلم او كان حريا للشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة  
 الاول في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العطف بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل  
 قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجملة شرط صحة لو قال تعالى زيدا مطلقا ودرجات يحمل ثلثون حكم تخليفة



في غاية الطول وفي عين الباب مجرّد وكان جالينوس يصر في الطلب ويختتم في الشرائع حسنة والقروشيبة بالادوية سجد عليه كمال الخافضة او نحو ذرة  
من السخنة فدل ان القرآن في العلم بوجوب القرآن في الحكم لم يحصل التناوب قطا نعم لا نكران التناوب من محضات الكلام ولكننا نكره ثبوت  
الحكم به فانه محتمل بالمحمل لا يثبت الحكم وبذلك المفهوم فانما لا نكرانه من محتملات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح  
مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والتمسك العلم

فحصل في هذا الامر قيل في هذا الامر هو اللفظ الداعي الى التحصيل الفعل بطريق العلوم محدوده عن بطلان المأمور او دونه فانه التماس دعا  
ليس بامر ولا يصر على اتزاده ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى التماسه لنا لو صدرت من  
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لا يسمى امرا ولهذا انيس فالداعي الحق يسود الادنى في قيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة فعل او هو في هذا ما  
يقول على سبيل الاستعلاء عن التماس الامور التي هي بصيغة فعل عن الطلب بقوله او جيت عليك ان الفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو  
اخبار عن الايجاب اول الوجوب ويختار بعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كيف على جهة الاستعلاء واريد بالاعتناء باليقوم به من  
من الطلب لان الامر بالتحقيق هو ذلك لا اقتضاء او الصيغة بحيث به مجاز الدلالة الثانية واخرز بقوله فعل غير كيف عن النفي بقوله على جهة  
الاستعلاء عن التماس والادعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افضل او لا  
تفعل حباره عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفعل او انما يعرفون قوله افضل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة  
في النفي قوله وهو امر هو قوله افضل من قيل الوجه الاول اي التماس من القسم الاول اي قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا في القسم  
العشرين ومن الاولى للتبصير والثانية والثالثة للبيان وتتم ان يكونا للتبصير ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخره اقامة الدليل على  
ان الامر من قبيل التماس ويقال بهذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل لفظ المدعى وليلا عليه في معنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انما هو  
فصار كانه قال هو خاص لانه خاص فساد ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الخبر به وهو فيكون صحيحا وذلك لان التماس نوع  
وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم لبان الامر من هذا النوع فالحكمة في هذا النوع ثم من انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع بمعنى  
خاص وكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم نوع من الحيوان الذي صفة كيت وكيت ثم يقال لغزو معين هو دخل  
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده وعلما ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة مثل اسد وبيت  
وقد يكون على العكس كالأعلام المنقولة وبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالألفاظ المتباعدة فاشيخ بقوله  
لفظ خاص وضع بمعنى خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير اشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من نكس من الوقفية انه مشترك  
بين الوجوب والندب والاباحة والتدبير بالاشتراك اللفظي وقوله وضع بمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان معنى  
الامر والكانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما يستفاد منها اليتقاء من غير وجه الفصل ويسمى الفعل امر كما سميت الصيغة  
بحق ما لو افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبه كالاداء والامور والحاصل انهم وافقوا على ان الامر موجب ان الايجاب باليتقاء والامر والامر ان  
الخصوصية ليس امر على حقيقة فيحصل به الايجاب في كنهها فهو في الفعل فقالوا لا يسمى امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشترك  
بينها وهذا لا يسمى الفعل امر على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة السئلة انه افضل النيان من  
انما له التي ليست بسهل مثل الذلات والطبع مثل الاكل والشرب لا ياتي من خصائصه مثل وجوب النفي والسلوك والمعتق وتزويج الزيادة على





والنازولون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحه لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانبيا ولا يفعل بالاجمال على جانب الشر  
وليس في الاباحه ذلك لان كلما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب والندب ثبت او ناهما للثبوتين بطلان مثبتة لثبوت  
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لا بقضاء كون الفعل احسن من الشرك فلعن  
الشوابه وتسكت الجمهور القائلون بانه حقيقه في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما القائلون بقوله تعالى لا تبغوا الاموال والانس ان لا تسجدوا امر به  
والامر من الامر قوله تعالى اسجد لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفه لاني معرض الاستفهام القفا وهو دليل الوجوب المالمنا  
الندب تعالى على الشرك وكان لا يلبس ان تقول انك ما التزم في السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا للايركعون ذم على مخالفة الامر وهو  
دليل الوجوب وقوله غير اسمه فليذكر الذين سجدوا لعنوا من امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب بالعلم الحق والوعيد الخالفه امر النبي عليه السلام  
مطلقا ومخالفه امر به ترك ما امر به اذا المخالفه ضد الموافقه وموافقته الاثبات بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك لو لم يكن مخالفة  
امر به ما مطلقا لما الحق والوعيد به واذا كان مخالفة امر به ترك المأمور به مطلقا كما كان الاثبات بالمأمور به واجبا ضرورة واذا  
كان الاثبات بما امر به الرسول واجبا كان الاثبات بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفه ترك  
المأمور به لكانت مخالفة امر الشارع في ترك المنافع المأمور بها لان القول الامر بالمنافع متضمن جواز الشرك لانه عرف بالقرآن  
ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفه بخلاف الامر المطلق المخالفه من القرينة لانه لا يبيح  
جواز الشرك بل دليل على الاثبات بالمأمور به لا محالة فيتحقق المخالفه بتركه واما الاجماع فلان الامنة في كل عصر لم تنزل كالنواير جيون  
في الايجاب العبادات وغيره الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة من القرائن على الوجوب كما استدللوا بوجوب  
الزكوة على اهل الرتبة بقوله تعالى والواو الزكوة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم فليصلها اذا  
ذكر ما يفسد سبعا وثلاثا ونحو ما على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعيدون الى خير الوجوب بالامبارض وشاع وذبح ذلك فيما بينهم  
من غير كراهة فكان اجماعا بينهم على انه للوجوب كما في العمل بالخبر بعينها واما من جهة اللغة فلان اسيدا اذا قال لصيد خط هذا الثوب  
فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاق العقاب وكونه عاصيا ولو لان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يلزم عليه انه لا يذم لغته  
لو كان المأمور به معصية لانه لا يذم لغته وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلطنا لا يذم لغته لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها  
وراء ما حمل كلامهم على ظاهره وما ذكرنا وادون انهم يحل على ادنى درجات الطلب فاسيد لان الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لانه ناهية  
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجهه دون وجهه والكمال من الطلب ما لا يكون فيه تحققة الشرك وذلك في الوجوب دون الندب له  
والامر قبل الخطر ولعبه سواء اذم جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الخطر واجبه سواء فرض حال بان موجبه التوقف والندب لا يابى قبل  
الخطر فلهذا يقول لعبه ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الخطر فها هم على ان موجبه الوجوب بعد الخطر ايضا ذمها لغة من اصحابنا شافعي الى ان موجبه قبل الخطر  
الوجوب بعد الخطر الاباحه وعيد بل ظاهر قول الشافعي في كلام القرآن كذا ذكره صاحب المتواضع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل لكان سباحيا  
اصله ثم ورد فخطر معلق لبيان البشارة ولعبه عرضت فالامر الوارد بعد زوال الخطر لا يفيد الاباحه عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا علمتم ان خطركم  
لان لعبه كان محلا على الاطلاق ثم حرم بسبب اللعبه فكان قوله فاصطادوا وحلها بان سبب الترخيم لا يتلف وعاد الامر الى صله والكان خطرا واراد  
الندب او غير محل لعبه عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد لعبه هو المختلف فيه فتبين فقال بانه مفيد الاباحه بان هذا النوع من الامر



الاباحة في طلب الاستحالة كقول تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاما اذا قضيت اصدولة فانتشر وانما اذا طهرت فالتواضع في قوله عليه السلام كنت نبيكم عن  
 الدابة واخصتم والقيروا والمنزلة الا فاستبدوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه ليفهم منه الاباحة دون الوجوب  
 وهذا لان الخطر قرينة دالة على ان المقصود رفع الخطر لا الايجاب كما ان عجز لما مور عن الاتيان بالمسورة في امر الملك بقرينة دالة على ان المقصود  
 ليس برفع الخطر لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت منعك من كذا فزعت ذلك المنع واذا كنت لك فيه وجبت العاقبة بان القضي هو وجوب تأمير  
 وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح سدا لصلح ذلك لانه كما جاز ان انتقال من المنع الى الاذن  
 جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بالخط للوجوب ايضا لقوله تعالى فاذا نسيك الاشهر الحرام فاقبلوا الخير  
 وتولوا ورجل ولكن اذا عيتم فادخلوا وكذا الامر للحق وانفسا بالصلوة والصوم بعد زوال المحض وانفسا كالامر بالصلوة بعد زوال  
 السكر وكذا الامر بالقتل بالاسلحاء والدم بالكتاب اسباب محبة تقتل من الحرب والروء وقطع الطريق وكذا الامر  
 بالحد وبسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء مخطوفا وكقول الرجل لعبده يتقني بعد ما قال له لا تتقني فدية الاوامر كلها تقيد بالوجوب للكتاب  
 بعد الخطر ثبت بما ذكرنا ان الخطر المتقدم لا يصلح قرينة لعرف الصيغة مع الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب لا تقدم لا يصلح قرينة لعرف النفي  
 الواجب بعد من التحريم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكره من النظم ليقرب من غير غلط التزم فان لا الخطر المتقدم  
 لغت منها الاباحة ايضا وان لا طيلا واخراته شرعت حقوقا للمبدل ولو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالمتقن لهذا  
 لم يحل الامر بالكتابة عند المديونية ولا الامر بالشاؤ عند البايعة على الايجاب ان لم يتقدمه خطرة للملايين بقا صديقا بعد ما شرع فقالنا  
 قوله ولا موجب له اى الامر في التكرار ولا يحتمل اى الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار بمعنى  
 التكرار ان يفصل ففلا ثم بعد فزاد عنه ليعود واليه فقال بعضهم انه لا موجب للتكرار المستوعب جميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه كجلى  
 هذا من المرنى وهو اختيار ابى اسحاق الاسفرائي من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب  
 الشافعي بانه لا موجب للتكرار ولكن يحمله ويروى بهذا عن الشافعي والفرق بين الموجب المحتمل ان الموجب ثبت من غير قرينة واحتمل  
 لا ثبت بدونهما وقال بعض مشائخنا الامر المطلق لا موجب للتكرار ولا يحتمل لكن المعلق بشرط لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وانفسه  
 بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يقبلون منه ولا يوجب التكرار ولكن يحتمل  
 والمذهب الصحيح عندنا ان لا موجب للتكرار ولا يحتمل سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل  
 جنس وهو اذن بالبعد متمشيا وتحمل كل كمنس بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع الفرق الاول بان لفظ الامر  
 مختص من طلب الفعل بمجرد ذلك الامر فان اضرب مختص من قولك اطلب منك الضرب وفعل فعل الضرب كما ان ضرب مختص من قوله فعل  
 فعلا للضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء كان قولك هذا جرم نفسي محرق وقولك هذا كاس سوا  
 وقولك هذا شراب سكر مستصر من الغيب فعلا وشهد وقولك هذا خمر سوا فيكون قولك اضرب فعل فعل الضرب سواء انتم المصدر الذي اى عليه  
 اسم عام بحيث الفصل شامل لجميع افراده او بدو وحرف الاستعراق فوجب القول بعموم عند الاسكان كما في سائر الفاظ العموم والجموع والامر  
 بالنهي فان النهي في طلب النكاح عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه لا موجب للتكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون كما  
 للنهي فكذلك الامر لوجوب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركه لا امر بانه لو تقضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسيخ ولا الصلح الا تشنا



في تغيير موجب الكلام لانه اى ما لم يمتنع العود والكلام لا يحتمل بوجه فيلحقوا به كما اذا قيل استغنى وتوحي به الطلاق والان يكون المرأة امة  
 بل تزوج امة الغير وليست تحب حرة فيلحق نصيبه الشئتين لا باعتبار انه عدو لكن باعتبار ان ذلك اى الشئتين جنس طلاقهما اى كل جنس طلاق امة  
 اذ لا ضرر للطلاق في حصص على الشئتين فصار الشئتان في حصص من طرفي الجنس واحدا كما ثبت في حق الحرة فيصالح تحمل اللفظ ايضا ولا يصح تمسك بصحة  
 الفسخ والاستثناء لانه لا يسلم صحة الفسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه لو دعى الى العدا وصحة الاستثناء لا يدل على  
 احتمال التكرار والعدو ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والدليل على انه لا يرد به ما هو محتمل وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة وليس يتجدد لانه كما لم ينشأ  
 به فانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الايام السبت وما ذهب اليه الفرق الثالث غير صحيح ايضا  
 لانه لا اثر للشروط كما لو وصف في التكرار لان قوله اضر به ان لم يقتض التكرار فقوله اضر به قاسما وان كان قاسما لا يقتضيه الضم لا يزيده الا  
 اختصاص الضم بالذي يقتضيه بجماله المتياص وهو كقولك لو كيد طلعت زوجتي ان دخلت الدار ولعبه استمر الحزم ان دخلت السوق وقوله القاضى الجواب  
 اجل فلانا الزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضى التكرار بتكرار الدعوى وانحصر بالاجماع فكذا امر الشرع وكان قول الشارح من شئكم المشتمل عليه  
 واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجته من شئكم اشر فلتطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها او ما كرر في اوامر الشرع فليس من جوب  
 اللفظ بل دليل شرعى في كل شرط فقد قال الشافعى ولقد على الناس جميع البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فان لم يأت ذلك  
 الدليل احسنا ما كرر الضم على الدليل كيف من كان جنبا فليس عليه ان يطهر او اذا لم يطهر فليكره طهرا لكان اتبع فيه موجب العلو الدليل كذا ذكره الفراءى  
 واعتبارهم الشرط بالعلو ضيف لان العلة بوجوبه لا تكرر والوجوب لا ينفك عن الوجوب فاما الشرع فليس بموجب لهذا ايجاد الشرط بدون المشروط  
 والشرط بكون الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لانه لا راي سائر العبادات متعلقات باسباب متكررة كعلق  
 بالاقوات والصوم والشهركو بالزكوة بالاموال النامية وتجدد اى الحج متعلقا بالوقت الذى هو متكرر بحيث لم يصح ادائه قبله وبالبيت الذى  
 هو غير متكرر فاشبهه عليه فقال لدفعة واحدة انما يشبهه لا لاحتقال ناسه للتكرار لانه معنى وقوله عليه السلام لو قلت لغرم لوجبت لو قلت لغرم  
 في كل عام لوجبت وفرضية الحج في كل عام فحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشارع كذا ذكره فوالا لافهم  
 في فتوى القويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصحة الفطر والعشر والكفارات وقضا الصوم رمضان والعدو المطلق  
 لا يوجب الاداء على الفور اختلفت في الامر المطلق عن الوقت وهو الذى لم يتعلق او اذا انما هو بوجه لا يتحدد على وجه لغو الاداء  
 لغواته كالامر بالزكوة وصحة الفطر والعشر والكفارات وقضا رمضان والعدو المتعلقه انما هو امر على الشرعى فذهب اكثر اصحابنا  
 واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقولنا لى ارجع من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا غيرهم الى ان الامر بالزكوة  
 الاخرى وبعض اصحابنا انما هو بوجه لا يتحدد على وجه لغو الاداء كذا ذكره فوالا لافهم في فتوى القويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة  
 وسببنا ومعنى قولنا على الفور انه يجب التحيل الفحل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تأخيره عنه لانه  
 يجب تأخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يقتدر به لانه ليس منه بها لاحد والفور فى الاصل مصدر فارت القدر اذا عنت فاستقيم السمع ثم  
 سميت به الحالة التى لا يربط فيها ولا يثبت تقيل جاز فلان من نوره اى من ساعته تمسك المتأملون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل  
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الغرض منه بالاتفاق فتاخره عنه نقص لوجه به اذا لوجب بالايح ترك  
 ولا شك ان تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه فثبت ان في التأخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضا

لا يثبت ضرورة إمكان الاداء وقد اريد اول اوقات الاسكان بالاجماع فلا يبقى غيره ومما زاد الان الثابت بالضرورة تقديره بقدر ما بان ان خبر  
تقويت لانه لا يرد على التقدير على الاداء في الوقت الثاني او لا التقدير وبالاحتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للتيقن فيكون  
تأخير عن اول اوقات الاداء كان تقويتا ولذا يستحسن فيه على ذلك لا يجوز عن الاداء وان يتعلق بالامر احقا والوجوب واذا الفعل احر  
وبالاعتقاد وثبت بالامر المطلق الى ان قلنا الثاني ولعبر الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي ثبت على القول بغيره الا ان اوجوب الامر بحسب الحكم  
بالترجي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل بالاجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كما ستر ايصغ الموضوع  
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعل ولا يفعل للزمان قريب او بعيد وتقدم  
او تتأخر فكما لا يجوز التقيد بالنهي يستقبل بزمان لا يجوز تقيد الامر به ايضا لان التقيد في المطلق تحريمي مجزئ ولهذا لم يقيد  
بمكان وعدم مكان يريد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة لطلب الفعل والغور والترجي خارجان الا ان الزمان من ضرورات  
حصول الفعل لان الفعل من العباد ولا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية الحصول واحدا ستوات الازمنة كلها وصار  
كما لو قيل افعل في اى زمان شئت فيبطل تخصيصه بالتقيد بزمان وحين زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بالة دون آلة  
وشخص دون شخص ان كان ذلك من ضرورات التام فكذا الزمان ثبت ان الامر بصيغة لا يفيد الغور كذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل  
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محملا من فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فوانه ان لم يفعل فيكون هذا الامر  
مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمره بشرط ان يخفى زمان العمر منه فثبت الامر بعينه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه  
جائزا اعتقادا وشراعا معا فلا يوقل لعل ما فعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت بشرط ان لا تخفى هذه المدد من  
الواجب مع ولم يتذكر وانما شرطان الصلوات المفروضة في الازمنة المعلومه وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون هوذا  
في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالما سوب على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الغور لاس جبة اللفظ ولا من جهة الحكم فظهر  
القول به وانما ذكره ان في التأخير نقص الوجوب فذلك حكم الواجب المتيقن فاما التوسع فيجوز تأخيرها الى وقت يشك لشيطان لا يخفى الوقت  
ولو اخل حصي واشتم فلا يلزم من التأخير نقص الوجوب وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزئيه فكذا بعد الجزء الاول  
حسب مكانه في الجزء الاول وسوت النجاة وادوار الصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر لغفوت  
الما سوب والغفل عن امارته دليل من دلائل الشرع كالا اجتماع في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه فمقتضاه الوجوب يتفرق جميع العمر وسين  
ضرورة بتجليل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما ادل الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء اجزاء من العمر الا بدليل على اننا نقول  
يجب احقا ووجوبه على التوسع كما يلزم فعلى التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجوب الاعتقاد على حسب ما عليه  
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم يشترط في الكفارات كلها والندور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في  
التفصيل واصول الفقه لشرائط عدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات المالفوات العبر وذكر في فخر الاسلام صوم الكفارات  
وصوم لنداء المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقته لانها مقدرة بوقت محدد وتقدر صوم الكفارات بالسنة في ثلثة ايام فتقدر  
الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فات من الصوم وكلا الوجبين حسن قوله والمقيد بالوقت النوع اى ما يتعلق دادوه  
تت محذوف ويجوز لو فات ذلك الوقت فوات الاداء النوع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا ولا يعرف



توسعه وتصيقه فيكون مختصراً في الانقسام المذكورة لئلا يجعل الوقت طرماً للمودى وشرطاً للملاد او فان قيل لا يتعدى الشرطية من الظرفية لان الظرف  
 محال والحال شيرطاً على ما عرف فما فائدة قوله شرطاً للملاد او قلنا المراد من المودى الركعات التي يحصل في الوقت ومن الملاد اخر اجابا من العدم  
 الى الوجود فكانا غيرين واعتبره هذا بالركوة فان اداها تسلم الدرهم مثلاً الى الفقير والمودى نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده واذا كان  
 كذلك لا يستفاد من ظرفية المودى شرطية الملاد اذ لا يلزم من كون الشيء شرطاً لشيء ان يكون شرطاً لغيره على اننا لا نسلم انه يلزم من كون  
 الشيء معيناً لغيره ان يكون شرطاً لغيره وليس شرطاً له ان يكون جديداً في هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجملة  
 الثالث بيان ما وقع به الاشتراك والامتنياز لوقت الصلوة و الصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه طرماً واشتركا في كون كل واحد  
 منهما شرطاً للملاد او سبباً للوجوب فيكون في قوله وشرطاً للملاد او فائدة عظيمة قوله الماسرى انه اى وقت الصلوة يفضل عن اداها على  
 اداها كونه في الاداء على القدر المفروض لفصل الوقت عن الملاد ولو اهل ركعاً منه مضى الوقت قبل تمام الملاد او كذا يجوز الملاد في اى جزء  
 شاء من اجزاء الوقت ولو كان معياراً لم يجز ثبوت انظر في السعيا و تفسير الظرف ههنا ان يكون افضل واقفاً فيه ولا يكون محققاً بغير  
 المعيار ان يكون افضل المأمور به واقفاً فيه ومقدراً بغيره اذ لا يتحقق بطول الوقت ففقد كالكيل في الكليات وقت الصلوة من قبل الاول  
 دون الثاني والاداء في وقت بقاءه فكان شرطاً لان فصل الصلوة لا يختلف بالامتنان به في الوقت وخارج الوقت صبرة معنى فعل ان التقا  
 انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداً والاخر قسماً فكان الوقت شرطاً للملاد او والاداء اى المودى بخلاف مقتضى وقت  
 فان الملاد في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه لغيره بغير الوقت علامته كون الوقت سبباً كالمعيار لما كان  
 سبباً للملك لغير الملك بغيره حتى لو كان البيع صحيحاً لان الملك صحيح ولو كان البيع فاسداً كان للملك فاسداً حتى ظهر اثره في حل الوطى و ثبوت الشفعة  
 وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه طرماً لا لكونه سبباً كما في  
 صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب الملاد بل بسبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لان القول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب  
 فيحمل عليه ما لم يقيم عليه دليل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب الزمته فانه يجب كاطرافه تصدياً كمال الوقت  
 ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس بالتسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف الضمان باختلاف  
 الواجب فثبت ان الاستدلال صحيح وقوله ولينفسد التعجيل قبل اى تعجيل الاداء قبل الوقت وليس اخر على سبب الوقت ولا يقال لا يصلح هذا  
 دليلاً على نسبته لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضاً كما لصلوة قبل الطهارة لان القول ذلك اذ لم يوجد ثبوتية شرعية  
 السجائين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب هو لغيره الملاد او بغير الوقت اذ الشرط لا يختلف باختلاف صفة الشرط بغير  
 ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فاصح دليلاً على النسبية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب مسبباتها كما مناسبة بين العتبات والحيات  
 والانسانية بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصح سبباً لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب متبلى عنهم على العباد  
 فيها وذلك ليعبر سبباً لوجوب الشكر ثم عاود عقلاً لكن ترا دق لهم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسباباً  
 للعبادات التي هي شكر النعم ثم اورد قيمته مقام النعم كذا ذكر ابو البشير قوله والاصل في هذا النعم هو وقت الصلوة انه لغيره لثان لما جعل الوقت طرماً  
 للمودى وسبباً للوجوب لم يستقر ان يكون كل الوقت سبباً لغيره لان جميع الوقت سبباً لغيره من المؤمنين لان ذلك اى جعل كل الوقت سبباً  
 لوجوب عبادات المؤمنين فانه لو روي على نسبته لغيره من غير المؤمنين لكان لا اعتبار بالسبب بل كانه لا يحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء

بطلانية الطرافة والشرعية المخصوص عليها القول تعالى ان العلوة كانت على المؤمنين كما باعوتها ولوروع معنى الطرافة وادية العلوة في الوقت  
يلزم منه تقديم الحكم على سببه هو متحقق بدلالة العقل فماذا لم يمكن ان يحل كل الوقت سباع ربا عنه معنى الطرافة وليس من اعتبار معنى سببية وجب ان  
يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه ان يحل مطلق الوقت سببا لمطلق متعارف لكل البعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه  
يدخل الكل في البعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يجعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من  
تقييده البعض لانه لا يمكن لتعيين السبب لا يمكن ذلك مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل السبب  
الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجواب السابق: اولى لعدم ما يراه في الفصل الاول ان تقرر سببية مدلول المقصود او المقصود  
من نفس الجزء بتحصيل المادة فطر الى الظاهر والكلان المقصود الاصل المتبادر والاى ان لم يتصل به الا اذا تعلق سببية الى الجزء الذي يليه اى  
على الجزء الاول وتقرر عليه ان الفصل الاول به وقوله لا يتصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به المادة بمعنى لما وجب نقل سببية من الكل الى مادته  
للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدر اى قدرا معلوم يمكن ترجيعه على سائر الاجزاء مثل الربيع ونحوه والعشر ونحوه لعدم الدليل عليه  
فساد الترجيع بل ما رجع وجب التمسك على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد لكل حال ولا دليل على الزيادة على تعيين سببية ولهذا الوادى  
بعد ما مضى جزء من الوقت جازع لما وجب التمسك على الادنى كان الجزء المتصل بالمادة اولى بسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل  
الاتصال بالسبب بسبب فان الفصل الاول بالجزء الاول كانت سببية متفردة عليه الانتقال الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو الفيلسوف  
على الفصل بالجزء القائم من الوقت بالفاصل للضرورة لانه لو وجب بالجزء الفاصل ليعتبر مقفرا للصلوة بمضى ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب  
قوله لم يجر تفرقه اى تفرقه سببية على ما سبق قبل الاداء اجاب عما يقال ان الانتقال الى البعض الضرورية والضرورة في قصار سببية على الجزء المتصل  
بالاداء وقبلها من الجزء الاول بالامكان ان يحل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سيما يحصل المقصود به وهو تقدم سبب مع صفته الاتصال بالسبب  
نقل الجزء تفرقه سببية على الجزء السابق على الاداء لان ذلك اى تفرقه يودى الى تخطي اى التجاوز عن نقل هو الجزء المتصل بالاداء بل دليل  
يوجب ذلك لان الدليل على ان لكل سبب الجزء الادنى سبب فانما بسببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بل دليل وقيل معناه ان  
الجزء المتصل بالاداء لا يمنع سببا نفسه لم يجر تفرقه سببية على الجزء الاول والفاصل بالجزء لان ذلك يودى الى تخطي عن نقل هو الجزء المتصل بالاداء  
بل دليل وذلك لا يجوز لكن سبقه الحدث في العلوة فانصرف ما سبقه نه ووراءه نه اخر فكل ما قرب من شئ الى الابد لا يجوز نفسه صلوة لانه  
سواء اعمية فكله كذا قلت هذا وجب من ويشير اليه قوله ولم يجر تفرقه ولكن قوله يودى الى تخطي عن نقل لايوافقه ولو كان المعنى ما ذكره وجب ان  
يقال يودى الى تخطي عن التفرق بل دليل وقوله بل دليل اخر من انتقال سببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه  
والكلان تخطيا عن النقل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان سببية لو لم تنقل عن الجزء الاول فاما ان انضم اليه الجزء المتقدم  
سعة الاداء اعم لان لم انضم اليه ليزم ترجيح المعلوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والقبال المقصود به وانه فاسد وان  
نسبت اليه ليزم تخطي عن النقل بل دليل وهو فاسد فتبين الانتقال وقد استدلوا عليه الصواب لانه الاجماع فان الالبه لوجود حدث في أثناء  
الوقت بان اسلم الكافر وطهرت الحائض افاق الحنون بعد القضاء بالجزء الاول لزم من عليهم الصلوة بالاجماع فلو شققت سببية  
على الجزء الاول ولم تنقل جزءا فجزءا لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت اليه بعد فوج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الحاضر جازع لانه  
واما ما لو لا انتقال لم يجر كما اذا قضى عصر الامس فله الحاله من هذه الضرورة رخصتم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك تنقل سببية

الجزء

اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء فيقتل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض عند زفر حمة الله والى اخره من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تأخير الاداء عما ثبت الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فر من الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه ما خرم فاما انتقال السببية فكذا ثبت الى ان تضييق الوقت ايضا عند زفر حمة الله لانه سبني على ثبوت اختيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال فما يستلزم الى اخره من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية ان المردوم لا يعارض الموجود وانما لا يسببه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وجوبه قوله فتعيين السببية فيه ليصل نتيجة لقول زفر وبقول اصحابنا ايضا فلهذا لم يبق اختيار التأخير اذا ضاق الوقت تعيين فيه اى في وقت التضييق لجزءه على شرفه في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى ما بعده والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس في الواسع فيعتبر حاله اى حال المكلف في الاسلام والباورغ والعقل وكسبته عند ذلك الحجز فان اسلم الكافر وبلغ العصبى وفاق المجنون او طهرت احماء كفيض عند هذا الحجز وجبت الصلوة عليه وان عد به العوارض بعد مضي هذا الحجز فلا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى آخره من اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء للسببية تعيينت السببية في آخر الوقت للجزء الذي على الشروع في الاداء يعني تعيينت السببية للجزء الذي متصل به الاداء فاعلم ان يبق بعد ذلك الحجز جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في صدوق العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الحجز فان كان الشخص المكلف عاقلا باطنا مسلما باهرا من كيمض والنفاس في ذلك الحجز وجبت عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الحجز ولم تجب وكذا ان كان مقيما في ذلك الحجز وجب عليه صلوته لقامته وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الحجز وجب عليه صلوته لسفروا كان مقيما في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة ذلك الحجز اى في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الحجز صحيحا اى لم يوصف بالاربية ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر اى في وقت الفجر وجب عليه به كالا فاذ انقضت ايام في الوقت بطول الشمس في حال الفجر بطل الغرض عندنا خلافا للشافعية رحمه الله في ذلك الحجز والانس قد رده السببية عليه وهو الحجز الذي قبل طلوع الشمس بسبب صحح فيثبت به الواجب كالما في الذمة فلا يتاوى بصفته النقصان كما لصوم المنذر لم يطل لالتياوى في ايام الغر والتشريف وكالسجدة اذا قرأ بانازلا فركب وسجد الى الايام لا يتاوى به لاشناوب كالملة فلا يتاوى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتاوى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتي باصل الاركان فخرج به من العدة وان تحقق فيه النقصان منه وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لاننا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان عن محصره من العدة لانه ليس به مانع الى نفس لما موربه فانه امر بنفس القيام والركوع والجلوس والقراءة وقد اتي بما امر بالا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الامام التي لا يزاو بها على الكتاب فمكن به نقصان في الاداء فخرج بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس لما موربه فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المذكورة فقد ادى الصلوة في نفس لما موربه لان هذا الوقت انقص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به من العدة فان قيل اذكرتم مخالفة لقوله عليه السلام من ادرك ركعتين من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح فلو ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر واهل بهرمة في

رواية اخرى عنه عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوته الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا ما وليها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار ان ورودها كان قبيل نية طلبة السلام من الصلوة في الاوقات المذكورة لا يقال كان ذلك نهيها عن التطوع فامته كالنهي عن الصلوة بعد الغجر والعصر فلما يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو من الغرض والنوازل فان قضاء الفوائت فيما لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الغجر عذارة ليلية القليل استغفر في قضاها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابى يوسف رحمه الله ان الغجر لا يفسد بطول الشمس ولكنه يصحح اذا ارتفعت الشمس ان تم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مودعا بعض الصلوة في الوقت ولو امتد بالان مؤديا حتى الصلوة خارج الوقت اداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الغرض اشارة الى بقية ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جهة الغرضية على ما عرف قوله وان كان الجوز فاسد ذلك الجوز اى الجوز الاخير الذي وجد الشرع فيه فاسدا اى ناقضا بان صار منسوباً الى الشيطان كما نصرتنا في وقت الاحمر اى كوقت الاحمر اذا استوفت فيه عصر ذلك اليوم وجب الغرض به ناقضا لان نقصان السبب موثر في نقصان السبب كالباع الفاسد يوشرك في فساد الملك فيتا من بعضه النقصان اى هذا الشرع الواقع في الوقت الناقص لانه اى الواجب كما لم يمتزله ما اذا انصرف يوم النحر اذ اده فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يتحقق ولم يفسد ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كمال فيتا دى الواجب بالاداء فيه لانه اكل ما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله انما قيد التعيين بسببية الجوز الاخير بالشرع في الاداء ليتا في تفريع طلوع الشمس في الغجر وغروبها في العصر والاعين هذا الجوز للسببية بعد ما يفسد سائر الاجزاء من غير ادائها لا يقتضي الشرع حتى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب حواله من الاسلام البلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع منه الصلوة في هذا الجوز وذلك لانا نأشترطنا الشرع للتعين في الاجزاء المتقدمة ليمتنع انتقال السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجيح عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجوز الاخير وليس بعده ما يتحمل انتقال السببية اليه لم يتج الى اشترط الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الجوز الاخير يتج سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يود فيه حتى يفسد يتج سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجوز سببا للوجوب فلما انقضى الشرع بقائه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخرى ان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانا جعلت اسبابا ليو دى الواجب فيها لا في غير ما بعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشرع في الاداء وان تعينت اسببية فيه بدون اشرع لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يود غير ما عن قتها فيشرع في الاداء في هذا الجوز ان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب عن سواله قوله فان كان ذلك الجوز بجما الى آخره ووجه وروده انه قد اشتمل ان ما وجب كما لا ايتا دى بصفة نقصان كله ولا جزم منه حتى لو قضيته الظروف في اخره في وقت الكلاية لا يجوز فاذا استأنف العصر في اول الوقت ودعا الى ان اجرت الشمس او غربت الشمس يعني ان يفسد العصر كما يفسد الغجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد لاية تفعل كل لوقت بالاداء وهو الغرضية لا الاصل ان يكون العبد مشغولا بسجدة ربه في جميع الاوقات لتوازي نعمه عليه على التوازي لا سيما في اوقات الصلوة لانا اوقات وجوب



أخذته الأمانة تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان يشغل كل الوقت بالعبادة هو الغريمية ولقد جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لما جبه الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغريمية في العصر الا بان يقع بعض ادائهم في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغريمية سقط اعتبارها لانه حصل علما بتكثير الغريمية لا قصد فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النواذر ان من شرع في انخاسته بما يقتضيه قدر التشديد في صلوة العصر يضيغ اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل كما لا قصد لم يعتبر حتى لم يثبت منعه الكراهية كذا هذا كما ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء كلامه ويحتمل ان يكون جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم احتمال الانقضاء بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذ كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت من وقتها ينبغي ان يجوز قضاءه في الاوقات المكروهة فاشارة الى اجواب وقال اذا دخل الوقت عن الاداء ايضا في الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا ولما بقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جلد ظرفا مستحقته فاذا لم يجلبه ظرفا بان لم يودي في الوقت حتى فات سقطت الضرورة وجوب العمل بالاصل وهو ان يحل الوقت سببا كما لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والمظهر اسم للجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على دفعته فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الغريمية وقت الطلوع ولا يقال الاضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول انما يتصل به الى الكل بعد لباس من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاءه في وقت مثله قلنا سبب كل من وجبه ناقص من وجبه والواجب كذلك فلا يتبادر في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضية المفترضة رحمه الله الا انه يقتضيه انه لو تحققت في العصر في اليوم الثاني فوق اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغيير ليس بوقت لقضاء شيء من صلوة كذا ذكر القاضية الامام في قوله رحمه الله في شرح احتجاج الصغير وقيل في اجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار لاكثر الذم لبحكم الكل في بعض المواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله وصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود أصلا ووصفا واحدا على الموجود واصلا لا وصفين والمرجح في مقابلة الرأج بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل منه دون الناقص فصار كان الكل كاملا في اجواب الصحيح ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى يتحقق التوقيت بمحض الوقت صار دينا في ذمته فثبت به الكمال وانما يتبادر بصفته انتقصان عند ضعف السبب والم يرد دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صير ذمته دينا في الذمة وهذا هو اجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ العجز او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوا في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفته الكمال فلا يتبادر ناقصا كذا ذكر شمس الأئمة على ان مصدر الاسلام غير الكمال وصحوا الله ذكرانه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز ولا يقال بثبوته في الذمة بصفته الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا كان ثابت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد معنى الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول الانتقصان في الوقت لم يكن ينبغي

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لم يمتد في غيره وهو الفصل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعليقهم بغيره  
 آتية في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان ومعد كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى اللامع بالان النقصان  
 كان محتملا في الوقت لانه بالاداء فاذا مضى لم يمتد لان الواجب يتحقق في الزمة كما فلا يتبادى ناقصا هذا بيان ما ذكره الكاتب  
 وحاصل ما في الشرح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعجيل الجبر والاضحية للسببية غير مستقيم فاعلم ان علمه بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون  
 غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلا يمتد لتفصيله بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجب فيه الشروع اوله لوجوبه  
 فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع في تعيين جبره للسببية مان من اضافة الوجوب  
 الى غيره لاستدماها عدم تعيين ذلك الجبر للسببية واجيب عنه بان قد علمنا بتعيينه وجوب الشروع لعلمه لوجوبه حتى اعتبرنا حال المكلف في  
 هذا الجبر وان لم يوجب منه شئ في الاداء ولكن تعيينه لا يمتد من اضافة الوجوب الى كل الوقت بهد في ذلك الجبر وبما انه انما جبرنا  
 جزء من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت لا في الوقت لا يجب الا بخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل جبر  
 الاخير لان اشئ غيره في الاداء وكذا لو مات قبل خلو الوقت لا يلزم منه لانه في التأخير ليس بضر فلا ذلك لا يتعين جبره منها للسببية  
 الا بالشرع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجبر والاضحية لانه في هذا الوقت والاختيار فاذا شرع  
 في الاداء في جبره تعين ذلك الجبر سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره لشرع فيه فاما في الجبر والاضحية فتوجه اليه الخطاب بالاداء  
 حتما لسقوط خياره ولهذا لم يلزم شرع فيه كان مفترقا اشرا فلا جرم تعين هذا الجبر للسببية وجوب الشروع فيه اوله لوجوبه لان الخطاب بالاداء  
 الذي هو مناطه للوجوب في الزمة لا يتحقق الا بتقرر الوجوب وكان من ضرورة تعيين هذا الجبر للسببية ثم اذا وجب الشروع فيه فبذلك تقر  
 هذا التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لوجبه فيه الشروع حتى مضى الوقت ففقدت الفرض التي كانت  
 والتعيين لاجله وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى بقا سببا مع امكان العمل لاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم ان  
 بالاصل فما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاد الوجوب الى كل الوقت في حقه فلما في حق من اختلف حاله فيها كما في  
 الذي اسلم في آخر الوقت والصحيح الذي يلزم فيه ونحوها فلا امكان لعدم اليقين للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعين الجبر والاضحية للسببية  
 في حقه وان لم يوجب منه الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر من اسلم في آخر وقت العصر في وقت مثله لان  
 ذلك لا يردى عن سلف كما بنينا فاحصل ان التعيين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورة انه فيحق بالجبر والاضحية لاختصاص التوجه به  
 ويقرر هذا التعيين باحد شيئين بالشرع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجب واحد منها مضى الوقت سقط  
 هذا التعيين لغو غرضه ويضاد الوجوب الى كل الوقت وذهب اليسر الى ان الجبر والاضحية متعين للسببية من غير ان يضاد الوجوب  
 الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الفاتية في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه  
 ان النقصان في الفصل لا في الوقت فكان الجبر والاضحية موجبا لصفحة الكمال الا انه يتبادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظته الوقت الكمال  
 هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولي من ادائها خارج الوقت بدون نقصان فاذا مضى الوقت ذهب  
 الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما فلا يتبادى ناقصا قوله والمنوع الثاني من انواع المقيد  
 بالوقت ما جعل الوقت معيارا لشيء له وسببا لوجوبه هو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقفا اذ الوقت شرط

الاداء في كل مؤقت ولكن ان يحجب عنه بوجه آخر وهو ان لا يصل الى كميل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض فيحقق الاداء في الوقت فكان  
اعتبار اجزاء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الجهد الاخير على تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء في كل الوقت فليس  
اعتبار من غير ان يثبت انتقال وتعيين والجهد الاخير فكان قيل بالانتقال من الكل الى الجهد الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجهد الاخير كما في حق الجهد  
وفي حق غير المودى الكل سببا كما هو الاصل فعلى هذا الايراد والعراض المذكورة في الوقت معين بخلاف كون سببا او حيا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في  
الصوم المنذور المضاف الى وقت معين قد لا يكون معيار الوقت الصلة فلذلك خصها بالذكر الاتري انه اى الصوم قد يربى الوقت حتى يرد او يازيد الوقت  
والمنقص بالتقاسم لم يفصل الوقت من الاداء فيه فكان معيار الاقرار اذا المعيار بيقاس به غيره ليسوى به هذا الوقت بهذه المشابة بخلاف وقت الصلوة  
فانه ظرف على ما مر سابقا كما في الضيف اليه اى الضيف الصوم الى الوقت فيقول صوم شهر رمضان كما في هذه الصلة الى الوقت فيقول صلوة الظهر و صلوة العصر فكان  
سببا لوقت الصلوة لعل ان لا منافاة ليل السببية فانها لا تختص بوقت سوى وجه الاختصاص بخصائص السبب سيا يتك بيان قوله ومن حكمه  
اى من حكم هذا النوع من الوقت ان غيره اى غيره هذا الوقت لا يبقى مشروعا فيه اى في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه موم وصار معيارا لغيره  
فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تغييره لغيره مشروعا فيه نقضه ما فيه نقضه وعية غيره لانه لا يتعدى اداء صومين باسك واحد ولا يتصور في هذا الوقت  
الا اسك واحد وهو افضل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصح إطلاق الاسم اى يتبادى الواجب من الصحيح المقتضية بطلان  
الصوم من بعض لجهة العرض مع الخطأ في الوصف اى وصف الواجب نوى صوم القضاء والغزاة والكافرة او النفل قال الشافعي رحمه الله لا يتباد  
عن احد الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الاسك المتنوع الى عاوة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف  
كما هو عادة معتبر في الاصل فانه ما يوجب به كماله بزيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تعذيبه العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن المقتضى حصول  
عبادة لاحد اختيار من العبادة كما شرطه الحرية الاصل فبما للجه بيشترط للوصف له المشنة كما في الصلوة وتعيين الحمل لقبول المشروع دون غيره لا يعني عن  
تعيين الوصف لانا اعتبرنا النية التمييزية حتى يستطاع اعتبارا بتعيين الحمل انما اعتبرنا التفصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على  
مساقاة الا ان النية الموجودة شاملة للاصل الوصف وبياننا انما اجبتنا على ان بشرط نية الصوم المشروع فيه حتى اذ نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق  
وان لم ينو فرضا هو نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بخلاف الواحد في زمان ومكان ينال باسمه نفسه  
كما يقال باسمه من كماله نوى الصوم بالعلم فان نوى الصوم بالعلم بالزمان او منفرد في الدار كان كاقيل يازيد فكذا انما نحن في الاسك قد وجد لعبورته  
ومناد لانه نوى الصوم وهو واحد كمالا وله مطلق الاسم وكذا لكان اذ نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فقلت نية النفل وبقية نية الصوم  
فصا كما نوى الصوم مطلقا بغيره ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لفا ببق مطلق النية فان قيل الواحد  
في المكان انما ينال باسمه نفسه اذا كان موجودا وهما الصوم معدوم لوجبه جعليه فكيف ينال المعدوم باسمه نفسه فلما كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم  
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذا كذلك باسمه نفسه لان اسم جنسه كما ان اسم نوعه باسمه بالالافه وان لم يكن موجودا تفصيلا فهو موجودا  
من حيث اشريعته ومن حيث اشريعته واحد فينال باسمه بان نوى اشتراط في الوصف فان قيل سلمنا انه يتبادى بطلان النية لانه سلم انه يتبادى  
بنية التقطوع او بنية القضاء الا ان المتوحد في الحمل ينال باسمه نفسه ولا ينال باسمه غيره فان نية لا ينال باسمه غيره وكان ينال باسمه نفسه  
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يتجبع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحيل مع الاعراض عنه ثم لا عليه فلما اذ نوى  
اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف فقلت نية الوصف فبقية نية الاصل في ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان نوى الاصل ليس بواجب

واصول الصوم خمسة لا اسم غير هذه وهو كما لو نادى الرجل سبعين منفردا في الدار بالرجل الاسود يقال بهذا الاسم لان الاسود وان  
 بطل بقية اسم الجبل الذي يصلح اسماءه بخلاف عمر وفاته ليس باسم منسب اصلا فلا يقال به والاعراض لو ثبت انها ثبتت في منمن نية التفتيح  
 الواقتضاء وقد علمت بالاتفاق فليقلنا ما في ضمننا ونظيره الحج طه هذا هو ان قبل لما تيقن الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي ان يتبادر  
 بلانية من الصحيح المقيم كما قال زفر جملته لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم التعيين المستحق فصار ما يتصور من الاساس في  
 هذا الوقت مستحقا على المكلف فليقلنا في وجه وقوع من المأمور به كالامر برد الغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه ووقع عن اهمية  
 المستحقة على اى وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل عين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اهمية المستحقة وان لم ينو الزكاة  
 وهذا من استاخر ضابطا فيخطئه لو باعينه كان الفعل لواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب باعتد  
 بخلاف المريعين والمسافر حيث لا يتبادر يوم الشهر عنهما بلانية لان الاداء فيستحق عليه في هذا الوقت فلا تيسر الابالنية قلنا الشارع وان  
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي متعلق بالعهد التي بها يمكن من اداء العبادات وغيره على ملكه واداره بان يكون  
 سببا هو مستحق عليه من العبادات باختياره فلم يكن بد من الغزبية لانه لم يعزم لايكون صابرا فاما له الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغزبية  
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال للاساس قد وجد منه اختيار فلا حاجة الى التفتيح لاختيار لا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف  
 في الفعل من العبادات الى العبادات لا اختيار في الفعل ولم يوجد وانما لم يكن صرف منافعه الى اداء الصوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه  
 كما لا يمكن ذلك في اليقين وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالنيت  
 صارت حيلة من الصدقة في حقه مجازية لا يملك الواهب الرجوع فيها لان البتة بهما وجه التمتع ودون العرض من المصروف  
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الفنى صارت مباداة عن البتة حتى يملك المصدق الرجوع به لانه في المل وبخلاف الابصر فان المستحق  
 منافعه ان كان اجميرا واحدا والوصف النسي في الثوب ان كان اجميرا اشتراك فيه وذلك لا يتوقف على عدم منه ولا يلزم على ما ذكرنا  
 بشرط انية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطان انما وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العبادات  
 قوله الثاني المسافر يومى واجبا اخر لا اشتنا وتعلق بقوله ومع اخطا في الوصف لا بقوله فيصاب بطلق الاسم على الاصح كما استعرفه  
 ليصاب بصوم الشهر بنية اصل الصوم ومع اخطا في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصاب  
 في حقه بهذه النية بل يقع صوم عامي عن ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في  
 رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق  
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولذا الوصام عن فرض التفتيح بحججه عند جمهور الصحابة والفقهاء وقد بينا ان شروعه بنية شرعية الغير فلا  
 غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخف باللفظ ودفعا للثقة فاذا ترك الترخف كان هو والمقيم سواء فوقع  
 صومه عن فرض الوقت بكل حال ولا يبي حنيفة ونحوه لانه طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب والكان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه هو  
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخف بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي يوجب الترخف في حق المسافر لان بيع مشروع  
 الوقت المنع يرجع اليه وانما هو ان اتلف في الدنيا بالافطار وفلا للفرض العاجل في اتلف في الاخرة برفع من العقاب وللمرء ان  
 يصرف ما لا يشاء ويحيل في الانفاق والاشتغال لواجب اخر كان سفره لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من اسقاطه فرض الوقت



لانه لو لم يدرك مدة من ايام اخر لا يكون مواظداً لفرض الوقت ويكون مواظداً بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفطر لانه احب عليه نظري  
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بها هو اخف عليه نظرياً لمصلح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع من فرض الوقت  
 كما روى ابن سماعه عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه الهيئة اذ هو تخفيف للحال لمرارة الجموع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا  
 فائده في النقل الا الثواب وهو من فرض الوقت اكثر فكان هذا اسماً الى لا ثقل لا الى لا غف واذ لم يثبت معنى الترخص بقصوم الوقت مع غيره  
 فيقتضي دسي بنية النفل كما في حق التقيم فان قيل انما يجوز له الترخص باداء واجب آخر كما جاز الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلاً له والوقت  
 ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس بالفرض الوقت ولما يتبادر بمطلق الهيئة ونية النقل ولا يثبت  
 فكان نية واجب اخر ونية النقل سواء قلنا لما ثبتت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتاً لشرعية واجب اخر في هذا الوقت  
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلاً له كصوم الوقت وكان ينبغي ان يحجب عليه التبيين ولا يتبادر فرض الوقت عنه بمطلق النية لاعتد  
 المشروع فيه في حقه كالمطر المضيوع الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن الغزمية ولا يتحقق ذلك  
 بهذه النية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموعود بل من حكم تعيين هذا الزمان لا بالواجب  
 الفرض ولا تعيين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتأخير الى مدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب  
 بجزءه شعبان فيصير منه اداء واجباً كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب ان لو نوى النفل ليقع عما نوى وهو رواية الحسن  
 عن ابي حنيفة رضي الله عنه وما اذا اطلق النية فعلى الرواية ليقع منه نية النفل لا يشك انه يقع من رمضان لان صومه بنية النفل  
 لما دفع عن فرض الوقت مع انها لا تشمل الفرض فيما النية المطلقة التي لا تشمل اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه  
 قيل في اطلاق النية لا يقع من الفرض لان رمضان في حقه لما صار شعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في  
 الفطر المضيوع ولان المطلق يشمل الفرض والنفل والوقت يقيلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان وانما  
 انه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك الغزمية وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت  
 بنية واجب اخر وبنية صريح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا تشمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتاخر بمثل هذه النية في غير رمضان  
 ففيه اولى وليست بنية صريح النقل ايضا بل هي تحتمل كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالتحقق بالقيم فاطلاق النية منه يفرغ  
 الى صوم الوقت فصار احصاء ان الرخصة هذه متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفية يخرج الرفع عند ما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله  
 واما المرفوع فالصحيح عندنا الى اخره احترابه عمار روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان اجاب في المرفوع والمسافر سواء على قول  
 ابي حنيفة رحمه الله وهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواجه زاد رحمه الله فقال وان كان رمضان او مسافر ففصل رمضان بنية صوم  
 اخر فصلا ابي حنيفة رحمه الله يصير صائماً عمار روى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عن رمضان وروى الحسن عن  
 ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصير صائماً عمار روى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب البداية والنهاية والقا في الامام محمد بن ابي حنيفة  
 رحمه الله والشيخ الكبير ابو الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الاصل فكان بعض مشايخنا رحمه الله يفتل بين المسافر والمرفوع  
 ليس بالصحيح انتهى بيان ما ذكره الفتاوى المصنعة اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الائمة محمد بن عبد الله كلف وكشف هذا ان الرخصة لا تشمل  
 بنفس المرفوع باجماع بين الفقهاء لان المرفوع متنوع الى ما يفرق الصوم نحو اجماعات المطبقة ووجع الراس والعين وغيره والى ما يفرق

الصوم كما فاما مسائل الرومية وفساوا بعضهم غير ذلك والترخص لما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر فيها لم يبعد ان ثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع الضرر فلهذا لم يشترط اذنه بغيره الى المحرم بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلق الرخص بفرض السفر وقيامه مقام المشقة لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان قلب على نفسه ذلك اذ اضره الطبيب كما ثبت بحقيقة العجز لاختلاف فيه بين اصحابنا فان من ازاد وجب احواله بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يضره ومن اضره من اصحابنا خلاف ذلك فلهذا لم يرض ان يحمل ازدياد المرض وصام من وجب فخر لا شك ان يرض عا نوى عندنا في حقيقته رخصة الله عنه اذ لا فرق بينه وبين المسافر بل يوجب فطره هذه لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب بالابتداء وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو ان يرضه بالصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي وخالج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما كان امر المريض الى الضعف الذي عجزه عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص بالفطر فعلا للعلل كما ثبت بنفسه كما ثبت بالاكراه اذ منعه العجز ان يرضه لهك غالباً فاذا صام هذا المريض عن واجب فخره ومن النفل ولم يملك ظهرانه لم يكن عاجزاً لم يثبت له الترخص ففقد عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ الساجد من قوله في الجواب في المريض والمسافر سواء المرض الذي يرضه الصوم وتعلق ترخصه بزيادة المرض ومراد الضعفاء رحمه الله من قوله لان رخصة تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال فالصحيح عندنا لان رواية الى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول في حقيقته رخصة الله عنه لواجب من طاهر باو عموماً من غير تأويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كمنه في حق المسافر وذلك فاسد فاشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري وأشار الى الضاد بقوله فالصحيح عندنا اى عندى كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الأئمة في المبسوط فاما المريض اذ نوى واجبا آخر فالصحيح ان يرضه منه من رمضان لان اباة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكوفي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول في حقيقته رخصة الله عنه وهو سواء واول ومراده مريض يطيق الصوم وسواء في زيادة المرض فهذا يدرك بادنى تأمل على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة بعجزه قدره لانه يستحق الرخص بالافطار بعجزه فتدبرى لتحقيقه اقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب يفضى الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر مسافات والغالب في التحقق شرعاً كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختامين مع الانزال فاقوم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة فاذا صام المسافر لا يبرق قدرته على الصوم فوات شرطه ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى اقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل من ترخصه بهذا الصوم فيتدبر اى حق الرخص حينئذ اى حين اذ لم يطل ولاية ترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق النية اى بطريق الدلالة الى حاجته الى التفتيح ليعلم جواز الترخص بالافطار اداء الصوم بحاجته الدينية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز الترخص اداء الصوم بحاجته الدينية وسواء دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاول لانه اهم قوله ومن ذلكم من اى من خيس ما صار الوقت شديداً كشر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذر عنه وقت بعيدة اى في وقت معين فقل ان يقول الله على ان الصوم رجب او يوم خميس احتد به عن الفذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان الصوم يومنا وشهرنا سنة لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التبيين والتبيين واجبا لم يبق نقلاً لان الصوم لم يشترط في وقت للقبول وضمين اى متناهيين كما كان

نفلًا وواجبًا ان أنفل بالاستحج العبد العقوبة تبركه والواجب ما يستحق تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتهى النفل منزهة فصار على المحرم  
 المشروع في هذا الوقت واحد من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتصل بصفة التقية وان بقي محتمل لصفة القضاة والكفارة ولا يقال ان  
 يكون الصوم واجداً فانه يشتمل على اسكات كثيرة لاننا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باقتدار الحكم بوجوبه واحد ولهذا لو دخل الفريضة جزئاً  
 يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في النفل لدخوله تحت خطاب فاعلموا  
 ولهذا جاز له نقل النية من عضو الى عضو في النفل بخلاف الوقت وناصبه بطلاق الاسم اى يقع من المنذر وبالنية المطلقة ومن الخطأ  
 في الوصف اى نية النفل لصوم رمضان وتوقف سطلق الاسكات على صوم الوقت وهو المنذر ورحته جازية من النفل لصوم النفل  
 وصوم رمضان ولكنه اى لناذر ان صامه اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من كفارة او قضاء  
 يقع عما نوى يعنى اذا نواه من الليل ما اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر ولان النية من التمار في حق القضاء  
 والكفارة لغو لانها من محلات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان التقيين اى التقيين  
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيه تعيينه لصوم المشروع وهو النفل المنذر ووجه وجوبه من كونه نفلًا حصل بولاية وولاية لا تعتمد  
 اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يربح الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروفاً فيه فان النفل  
 في سائر الايام مشروع مقابل العبادة فيفتح عليه طريق اكتساب الخيرات ونيل السعادات من غير عوائق عليه في ذلك عليه تقدير التبرك فانما  
 يرجع الى حق صاحب الشريعة وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يتجوز الوقت محتمل منه فلا اى فلا يصح التعيين يعنى كان الموجب الاصل  
 في هذا اليوم هو النفل مقابل العبادة وصوم القضاء والكفارة كان محتمل فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما وجبه بالايجاب لا فيما  
 هو وقت الشريعة وهو احتمال وقت صوم القضاء والكفارة اذ لو نظر اثره في ذلك صار الكعبه من المشروع الذي ليس بحقه من قبيل  
 نفسه وذلك لا يصح مكن سلم وعليه سجدة السوء يدر به قطع الصلوة لا العمل اذ رادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذلك انما ولا يقال التمييز  
 به فله لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الا لتمام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشريعة ايضا كما لو مینه بنعنه  
 لاننا نقول انه مقتصر على التقرب فيما جازى العبد دون غيره فلا يتعدى الى غيره حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه لانه الوقت محتمل  
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتبادى بطلاق النية ونية النفل كالنظر المستيق لان صحة بهاتين النيتين من  
 ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد فلما صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملة وحصل المشروع فيه صوم النفل الذي  
 صله واجبا لنذره هو واحد فيصرف مطلق النية ونية النفل اليه بملكان النظر المستيق فان تعين الوقت للواجب حصل للعامة هو  
 التقصير في الاداء الى زمان التحسين فحصل عدا في حق سقوط التعيين للواجب في حال التمتع كما مر بانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله  
 ومن ثم يحسن ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم ليعود اسم اشارة الى النوع الثاني الذي جعل لوقت معيار له وسبب الوجوب لكنه  
 ليس بسبب السبب فيه هو النذر دون الوقت على عرف فكان ايراده في هذا النوع باعتبار تعين الوقت له لا غير قوله والنوع الثاني  
 اى من انواع التقيد الوقت الوقت بوقت مشكل توسعه وتقييته وهو كج فان في وقت اشكالاً من وجهين امد بها بالنية الى سنة واحدة  
 فان كج عبادة يتبادى بل كان معلومة فلا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يمتنع في  
 سنة واحدة العادة والعبادة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سنين العرفان كج فمن العزم وقتة

وهي من السنة الاولى لتعيين علي وهو لا يفضل من الاداء وباعتبار اشهر الحج من اثنين التي تامة فيفضل الوقت عن الاداء وذلك محتسب في نفسه  
 فكان ان شبهها كذا ذكره شمس الامنة وكذا ذكره في الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين بل طرفة بالاداء وجب منه ثم قال  
 انه انما يرجع من هذا الوقت المعلوم له فانه في هذه السنة وقع الشك والافتكاح في ادائه فانه انما شرادى وان مات تحقق الغزاة  
 فسيبها اشكالا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التبيين وقال تعيين الاشهر من العام الاول  
 الاداء كما مر وقت الصلوة للصلاة متى لو اخرجه ياتم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء  
 ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوت عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقت متفصلي عند النبي يوسف رحمه الله  
 لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلاة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله  
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يردى الى تطويت العبادة لا من حيث انه انقطع جبه التوسع بالكلية فانه لو اورك العام الثاني  
 حازا حادثة فيه بالاتفاق ولو ادعى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظر الى غايه الحال لانه لا يحسن  
 بالتعيين عنده بدليل انه لو مات قبل دراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متبعية للاداء عنده فيثبت ان الاشكال  
 لم ينزل يا قاله ثم انه لو اخره ومات قبل ذلك السنة الثانية ياتم بالاتفاق اما عند النبي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله  
 فكان التأخير كان بشرط عدم الغزاة وقد فوت فيا ثم استدلى محمد رحمه الله بان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت  
 في هذه سنة ست منها فلو ان التأخير جائز وبان الحج فلو لم يكن كان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا ينادى في كل عام الا في وقت  
 خاص هو اشهر الحج فيكون وقته فوا من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بعينها وامن سنة تحبف الاداء يتوهم ادراك الوقت  
 بعد ما وانما ثبتت البر بمرض الموت فزجنا بحياة طيبة لان ما كان ثابتا فظاير بقاؤه اليان يظهر من ذلك وفيه شك فلم يثبت واداءه  
 كذلك لا يتعين الاتبعينه فلا الصوم القضاء فانه موقت بالعمر وقت ادائه المنعولن الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج وون بان  
 السنة ومع هذا لا يتعين الاتبعين العبد فلا فكذا هذا واجه ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المطالب به  
 في الوقت فيخرج به عليه التأخير عن كماله فوا وقت الصلوة وذلك لان الوقت في هذا اشهر الحج من عمره لاسم جميع الدرج والاشهر التي  
 من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تحب بعد غير متصلة بعمره فلا تقصير وقت حجة الا بالاقبال و  
 ذلك شكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرفع بالشك على اعتبار الانفصال للسنة وقت الحج في الوقت انما فيه فيكون التأخير  
 عنه تعذيرا كتأخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك تعيين العام الاول للاداء وهو معنى قوله تعيين عليه الاداء في اشهر الحج من العام  
 الاول متيا طارا واخره من الغزاة تحقيقه ان وقت الحج يفوت للحال بحجة يوم عرفه فلا يجرى عودته الا بالعيش الى العام القابل  
 وفيه شك لان العيش الى سنة ليس باج من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الزوات بجان الواجب المطلق من الوقت حيث  
 يجوز ما فيه لان الغزاة فيه بالموت والعمرات للحال والموت محتمل فلا يرفع الثابت بالاحتمال فاما الثابت بهنا فالفوت بمضت الوقت  
 فلا يرفع بالاحتمال وهو العيش الى السنة القابلة وبهاتين غير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة ناول لم يبد تعذيرا فاما تأخير  
 النبي صلى الله عليه وسلم فكان بعد ذلك في سنة اربع مائة وبغيره على ان التأخير اتمام الغزاة وذلك بانك في العيش وقد اوتى ذلك في حجة  
 فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو اصدار كان الدين ويعلم الناس المناسك لم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع



الشک فی حقه اتبع الوقت وصار کاول وقت الصلوة و هذا الدلیل لم ینتبه فی حق غیره کذا فی الاسرار و اعلم ان ما ذهب الیه  
محمد رحمہ اللہ من القول بجواز التأخیر بشرط سلامة العاقبة علی ما ذکر فی هذا کتاب و مامته الکتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا یکرر  
بناء الامر علیها فانه اذا سالنا سائل و قال قد وجب طلوع و اريد ان اؤخره الى السنة التي تاتي و العاقبة مستورة عن بل یکل لی  
التأخیر مع اهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم یأثم بالموت الذی لیس الیه و ان قلنا لا یجوز فلو علی خلاف مذهبه و ان قلنا  
ان کان نسف علم الله تعالى انک تموت قبل ادراک السنة الثانية لایکل لك التأخیر و ان کان فی علم انک یحیی فلك التأخیر ینتقل  
و ما یدرینیه ما ذانی علم الله فاما فلو لم یکن فی حق الجاہل فلا بد من الجرم بالتخیل و الترخیم فیلزم منه القول بعدم الاثم و ان مات  
کما هو مذہب الشافعی رحمہ اللہ و الاثم بنفس التأخیر و ان لم یست کما هو مذہب ابی یوسف رحمہ اللہ کذا ذکر بعض المحققین  
فی اصول الفقه فثبت ان الصحیح من قول محمد رحمہ اللہ ما ذکره الشيخ ابو الفضل الکراخی فی مناشات الاسرار ان الحج یجب سوا  
یکمل فیه التأخیر الا اذا غلب علی ظنة انه اذا اتمز یفوت ثم ذکر فی اخر کلام محمد رحمہ اللہ و اما اذا مات قبل ان یحج فان کان الموت  
فجأة لم یلزمه اثم و ان کان بعد ظهور امادات لشبه قلبه بان لو اخر یفوت لم یکل له التأخیر و یجوز تنقیحا علیه لقیام الدلیل فان لم یکل  
بدلیل القلب واجب عند عدم الماد لنا قوله قطره ذک فی حق الماتم لا ینفی عن غیره اثبتین الا شتر من العام الاول للاداء فی التعمیم  
او ظهر اثر الاختلاف المذكور فی حق الاثم لا غیر حق لواتی بالبحج فی العام الثاني و الثالث کان اداء بالاتفاق لا قضاء و ان  
تعمین اشترک من العام الاول ثبت ضرورة التفرع عن الفوات و بادراک الا شتر من العام الثاني فی حق الامر  
من الفوات فمقط عام الاول و تعین الثاني للاداء و کذا المحکم فی کل عام فلا یظهر اثر التعمین فی صغر  
الحج قضاء بالفوات عنه و کذا لا یظهر فی حق النقل حتی لو نوى حجة النقل من علیه حجة الاسلام و تصح عن نقل عن الفضل  
عندنا لان هذا الوقت فی نفسه قابل منقل کما هو قابل للفرض و لهذا صح الاداء بالحج النقل فیه من یوجب حجة الاسلام بالاتفاق الا  
انما حکمنا بتعمین للفرض فی حقه ضرورة التجوز عن الفوات فلا یظهر بهذا التعمین فی حق المنع عن صحة النقل کأخروقت الصلوة  
لما تعین للفرض من ظهر ذک فی حرمة التأخیر لانه المنع من صحة صلوة اخری و قال الشافعی رحمہ اللہ یفویة النقل و یقع عن  
حجة الاسلام لان تحمل المشاق و ترک حجة الاسلام و اختیار النقل علیه مع ان الثواب فی اداء الفرض کف و ان العقاب علی ترک  
بعد التمكن من اوائه مستحق علیه من السفه و السفه عندی استحق الحجة فی امر الدینا سیاتہ لما له فی امر الدین اولى ففیعل نية النقل  
منه لغوا تنقیحا لمعنی الحجة و یبقی اصل نية الحج و به یتادى ففرض الحج بالاجماع و الجواب ان الحج عبادة و انما لا یتادی الا من  
اختیار فلو حج من النقل و حمل حجة و اقام عن الفرض مع ان نية النقل اعراض عن الفرض ما بلغ من ترک اصل النية لکان مودا  
للفرض من غیر اختیار فکان القول بباطلا و اعترف تمامه فی الکشف قوله و جوازه عند الاطلاق الى اخره جواب عما یقال  
لما لم یظهر التعمین فی حق النقل حتی یلقی مشروعا کان مشروعا مستعدا و یقین ان یشرط التعمین فی النية فلا یتادی الواجب  
بمطلوع النية کالصلوة فی اخر الوقت لان التادی بمطلوع النية من ضرورات اتحاد المشروع فی الوقت و لم یوجد فقال فی کوا  
جواز الحج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعمین من المودى لان التعمین ساقط لان الظاهر من مال المسلم الذی وجب علیه  
حجة الاسلام انه لا یحکم للمشاغرة ولا یكلف للحج النقل قضاء الفرض بتعمینا بدلالة الحال فاستغنى عن التعمین صریحا و انظر

مطلق الذمة اليه فاذا سمي شيئا فصرح بان فيه ما تضمن به الحال لان دلالة لا تأثم والضمير كقصد البلد يتعين في عقود المعاوضة  
 بدلالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل من التصريح بذكر نقد بلده اخر بخلاف سوم الشهر فانه يتعين لامرني امر لا يوجب شيئا ويجوز ان يتا  
 فصل في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر لو كان داوا قضاء الاداء ينقسم الى داوا محض الاداء الذي له شبه القضاء والمحضر  
 منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء  
 بشل معقول والى القضاء بشل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الغائبة بجماعة والى الحكم كقضاء سائر افراد  
 فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر  
 بهذا الاعتبار والى لكل اشارة في الكتاب على ما سطره وقوله داو وهو تسليم عين الواجب بسببه الى المستحقه للسببية وفيه يتلحق  
 بالواجب والى يتلحق بالتسليم والضمير في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في  
 الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلاة والشهر للصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبهذا  
 التعريف يشتمل تسليم الموقت في ذمته كالصلاة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم  
 عين الواجب وهو وصفت في الذمة لا قبل التصرف من العبد لانا نقول لما شتمل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بقوله اخذنا  
 به فرفع الذمة حكم ذلك الواجب كانه مينة لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به  
 تسليم عين الواجب لاتمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب  
 يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بشل  
 من عنده هو حقه الباء يتلحق بالاسقاط اى القضاء واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بشل من عنده اى تسليم مثل الواجب  
 من عند المكلف هو حقه اى ذلك المثل من المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل عرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد  
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المأثلة ثابتة بين الفاتيت وبين ما يصر فيه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو من الغير  
 ولذا اكدر بقوله وهو حقه لان المكتوب ان يتوجه اسقاط الدين بصره وما هم الودية اليه يكون قضاء وحقه لانه اسقاط مثل  
 من عنده فذقه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرأ حفرة هذا حقيقة كل واحد منهما في مطلق  
 التصريح ويذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزل في تسليم مقلد الكعبة عين اخذنا  
 عليه السلام من عثمان بن ابى طلحة وسلم الى ابى العباس رضي الله عنه فلما نزل رده الى عثمان فرفعه ان لا داو وتسليم من الواجب  
 وقوله عليه السلام ما ادر اكرم فضلا واما كرم فاقضوا وقوله عليه السلام للتحقيق رايت لو كان على ابيك دين فقضيت لكان قبل منك  
 احمد بن حنبل فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد ثبوت الاصل فاما الاستعمال للقضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم مناسككم  
 او تيمم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم الصلوة اى ادبت بدليل ان يحجبه لا تقضه واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال ادبر  
 فلان ذمته اى قضاءه لان ادوا حقيقة الدين مستند بل لا يكون تقضه بانما لها اباها عليها ما عرف ذلك يقال فويت ان ادور  
 ظهر للاسما على معنى لان ادوا ظاهرا لا مرعبه مضية محال فمن باب المجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز  
 استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التوفيق قوله واختلف المفسرون اى مشايخنا رحمهم الله واللام بدل لا لافاقته في

ان القضاء واجب بنفسه مقصودا من غير قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء لطفاً  
الى الامر لا الى السبب فلا يثبت بالسبب لافضل الموجب وان ثبتت اسببت السبب كما ايمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما اوجب الامر  
سواء كان الموجب قضاء غيره وقيل بمعنى قوله بنفس مقصودا بما راي غير سبب الاداء عرف بالنفس انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول  
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل متى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او  
بامر مبتدأ وقال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بالامر مبتدأ ويكفي ذكره في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب  
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند التاخر في الامام ابي زيد وشمس اللامته وفخر الاسلام المصنفين في علمهم رحمهم الله تعالى  
والية ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من معانينا ومصدر الاسلام ابي الليث صاحب  
اليزان لا يجب بالامر الاول بل بالامر الاخر اذ يدل على خروج من ذهب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والحنابلة في  
القضاء بثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا ببعض جديد بالاتفاق اخرج من قال بانه يجب بالامر مبتدأ ان كان  
الواجب بالامر اداء العيادة ولا بدخل للامري في معرفتها وانما يعرف بالنفس فاذا كان الامر مقيداً بوقت كان كون المأمور به عبادة  
مقتدياً به ايضا ضرورة توقف على الامر اذ العبادة مفسدة لما فيها من المراءى على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك  
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر من قال لا يزداد الفعل كذا اليوم المحبة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم محبة  
بحكم الصيغة كما لو كان مقيداً بالمكان بان قيل لا ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول الامر كان الفعل  
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمنع ان يكون الفعل مصلية في وقت ومن غيره ولهذا كانت الصلوة مقصودة بوقت  
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندرى انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا نقول المأمور به لما فات  
يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان الماشية ولا بدخل للامري في مقدار  
العبادات وهما يتناولان اثبات الماشية فيها بالامري وكيف يمكن ذلك والاداء اشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا  
لم يجوز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت ولهذا لم يجوز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاتته صوم  
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت نسل الفعل في الوقت ولما لم يكن ايجابه بالامر الاول  
توقف على دليل اخر ضرورة واجب من قال بانه يجب بالامر الاول لقياس وهو ان اشترى ورد وجوب القضاء في الصوم والصلوة  
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فان فعل فعلية عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام  
عن صلوة او نسيها فليصلها اذ ذكرها فان ذلك وقتا وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاح فيه المنصوص به وبما انه ان الاداء  
قد صاب مستحقا عليه بالاحسن الوقت ومعلوم بالاشتراك في قوله اشترى ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالجزء  
ولم يوجد لكل شئ كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بقيتين ولادالة لانه لم يشتر  
الاخر في الوقت فهو بنفسه لا يصلح سقطا لان ترك الاستئصال تعذر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مستقطا بل هو بغيره عليه  
من العدة وانما يصلح الخروج مستقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على فعل العبادة  
لوجود منه حقيقة وحكما فيقتدر السقوط لغيره فيسقط عند استدراك شرف الوقت الى الاثر ان فعل التقويت والى عدم اشتراك

ان كمين للعبادة ويستحق العمل بالعبادة الذي هو المقصود معتمدا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج من حيزه ليعرف المثل الميسر كما في  
 حقوق العباد فان قيل لا سلم ان القدرة على العمل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقضي بالوقت بحيث لو قدم الاداء  
 عليه لايصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بالقدرة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا تبقى بدون تلك الصفة كواجبه بالقدرة  
 الميسرة لا يتبقى بعد فوات تلك القدرة افوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان العمل بالوقت بهنا  
 ليس المقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا مختلفا هو النفس اذ لا يكون تعظيما لله تعالى وتثابرا عليه بل بالاختلاف باختلاف  
 الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا من امر بان تصديق درهما من ماله باليد الميمن فشلت يده الميمن يجب ان تصدق  
 بالميسرى لان الفرض يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للجواب لا الاداء قبل  
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجوز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود والكل وهو العمل بالعبادة كمن تلف ثوبا وعجز عن تسليم  
 المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص معتول  
 المعنى تعدي الحكم وهو وجوب القضاء الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وما وادنا  
 خرج الجواب من قولهم ان مثل العبادة لا ييسر عبادة الابانص لنا سئلنا ذلك ولكن الكلام في ان الفصل الذي شرع عبادة في غير  
 هذا الوقت حقا للعدل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب ان اشترق اقامته في الصوم والصلوة  
 بحيث معتول فيقاس عليها غيره ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولا ذلك لما عرف وجوب القضاء في الصوم  
 كيف يستقيم قوله القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج  
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريع الذمة عن ذلك الواجب بالمثل فكذلك استعمل قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قضاء  
 حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وملك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه ايضا في الفصل الموجب للاداء وهو الميسر  
 والنص لتفريع الذمة عن ذلك الواجب قلنا ههنا ونحمل السقوط بمعنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت غير متصل بكلمة الى الا الى المثل  
 حيث لم يجب من جنسه ضمان حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القضاء وابقاء الواجب للقدرة  
 على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلافات تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب  
 قضاء بالقياس وعند الفروع الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا تم صوم هذا الشهر او  
 نذر ان يعطي في هذا اليوم اربع ركعات فمعتلى اليوم والشهر لم يفت فاقضاء واجبا لاجتماع بين الفرضين ولكن على قول الفروع الاول  
 بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التقويت وعلى القول لاخر بالنذر واعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة  
 نص نقصوا فكانه اذا فوت التزم المنذر ثانيا او التزم قضاء والمنذر وقضاء فلهذا اوقات لا تقويت بان فرض وجوب  
 في شهر المنذر وصومه او انمي عليه في اليوم المنذر وفيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود وعرضا او دلالة  
 فيظهر ثمة الاختلاف وما ذكره شمس المنة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن وقت على وجه  
 هو سعة وفيه او غير معد ويشير الى ان الفوات بمنزلة التقويت عندهم في وجوب القضاء فمقتضى الاختلاف في الكلام  
 منه ما باننا يظهر في التخرج قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالعبادة الاول كان معني



ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يتكف شهر رمضان فصامه ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر  
 في ايجاب الصوم لكونه مضاعفا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه يومه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف  
 الا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على المترمة فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد والويلوي سفيان بن عيينه  
 وحيث لم يبطل وجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فبان  
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء الثاني له كذا  
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الجواب الا بسبب كوجوبه تبعاله الا انه امتنع ايجاب الصوم به هنا  
 لما من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره  
 بهذا الاعتكاف فكان هذا من نذر ان يصلي ركعتين وهو شرط يجوز ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاول  
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف بقى مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق  
 عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان  
 يصلي ركعتين وهو شرط لا يجب عليه التوضؤ لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه ونزله التوضؤ حينئذ لاداء المنذور بذلك  
 السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله ما بشرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا بالنذر  
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم والاعتكاف  
 جميعا فخرج عن العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في اجماع واصول الفقه شمس  
 الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر اى اوجب  
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لا لنا لقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز  
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لا تعمله بصوم اشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال  
 لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر اى اوجب اخر حتى لو تحق هذا الاعتكاف في  
 رمضان القابل للجمعة عن العدة عندنا فلا فائز فرحمه الله لان الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودا  
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتبادر بعد بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضاعفا الى شهر غير رمضان  
 لا يتبادر بصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتبطل بالصلاة فانتهى وضوءه ثم توضا للصلاة اخرى حيث يجوز له اداء  
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اضلالا بل هو شرط محض فكان التوضؤ للمنذور ولو اوجب اخر سوا ذلك  
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتبادر اى باى طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اى الاداء المحض من كل ما لا يودي لان  
 بوصفه اى مع وصفه او بطلبه بوصفه على الوضوء الذي شرع مثل اداء الصلوة سيما انه يعني من ادائها الى اخرها لان هذه معلومة  
 توقر عليها مقنا من الواجبات والسنن فيكون الاداء كما اذا اداه اينا عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا  
 في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما ادعى فاما فيها لائس الجماعة فيه مثل الوتر في غير  
 رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصح الزائفة قوله فانفل





الى الارقة التي هي شل الارقة الغاية من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه القدرة اذا قدر على حصوله لتسقط عنه القدرة  
وينقل الحكم الى حصول الذي هو شل الغاية من كل وجه وكمن وجب عليه تيمم الغصوب الشلي بافطاح الشل عن الاسواق ثم قدر سبل  
الشل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى الشل ولما لم ينتقل عرفان المعتبر في جهة الاحسان دون خلافته قوله ولهذا قال ابو يوسف  
رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العبد في تكبيرات العبد قانما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون  
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فبلغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام را -  
لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر لما اقتضت وهو من ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العبد من غير ان يرفع يديه لان الرفع  
ووضع الكف على الركبة شتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابى يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاقته  
عن موضعها وهو القيام وهو قدر على شل من عنده قرينة في الركوع فلا يبع ادواها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الاقتمل فانه اذا انسى الفاتحة  
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشى انه لو قننت قانما يفوته الركوع فركع  
فانه لا يثبت في الركوع وكذا الامام اذا انسى التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة  
وحكما لما حقيقته فلا استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام بقعوده لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وما يمكن من نقصان فيه  
بالانحناء وغير مانع من تحقق شبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة والما حكمه فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه  
ليسير من تلك الركعة فبقا هذه شبهته لم يحقق الفوات بقا محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير  
الركوع حتى ان من سبى عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسجود وان سبى عنه ثم تذكر من ذلك الركوع كبره واذ انشأ من جنسها فيما له شبهة  
بالقيام اتمل ان يكون سائر ما ملحق بها لا اتحاد الجنس واحتل الفارقة وهذا حكم قديم بالمشبهة لان التكبيرات بمادة كان الاحتياط في  
ضلعها بقا ربه الاداء بقا المحل من وجه لا باعتبار ربه اقتضت بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الاقتمل لانها غير مشروعة فيها  
حقيقة القيام بوجه وبخلاف الامام عن انسى التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تغل بشبهة وهذا هو عن حقيقة الاداء  
في عمل شبهة فكان ما ذكرنا نظير الغاية الذي لا شل له عنه من وجب عليه عند ابى يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشريع وعندنا  
نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس نحل اللاحق قوله وهذه الاقسام اى الاقسام السبعة المذكورة يتحقق في حقوق البهائم كما يتحقق  
في حقوق الله تسليم بعد المعصوب بينى على الوصف الذي ورد عليه لغصب اداء كامل لانه ادعى ما عليه اصلا وصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة  
بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلاك المعصوب في يده مال الانسان فتعلقوا به ان يبرقته او باجمانية بان يحى  
في يده جنانية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه اداء على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جرد اصل الاداء قلنا  
اذ ملك في يده المالك قبل الوقوع الى ولي يمانية او يبيع في الدين على الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك لسبب او يبيع في ذلك الدين  
رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا امر عبد الغير اى عبد له يمينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء كفضل  
الاعق المكنونة او اذ غلام سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمته العبد عند العجز لانه لا شل  
فثبت ان الواجب عليه تسليم سبى في العقد عند القدرة وقد فضل والاشبهة بالقضاء فلان تبدل المالك بمنزلة تبدل العين شرعا بليل  
ان اطلعت رضى الله عنه فصدق بمديته على امره ثم ماتت فور ثباتها بمال من فلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام



ان الله تعالى قبل صدقك ورد عليك حديثك وان عايشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرقة نفوسا لم يقرب اليه  
 خيرا واداما من ادم بيت فقال عليه السلام اتم ابرمة فيها لم قالوا بلى ولكن ذلك لم يقصد به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة فقال  
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا دية فجعل اختلاف بسبب بمنزلة ائمة بعين ولا يقال يصح هذا والصدقة لا تأكل مني باسم ومولاهم  
 لاننا نقول انها كانت سولاة عايشة كزبي من بني تميم لاسن بنى باسم كيت وكان ذلك لصدقة تطوعا بدليل كونه لها وحرمة محضته بالنسبة  
 عليه السلام ولان قبل الوصف تميز حكم بعين حسا وشعرها كالحجر اذا تحملت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى  
 عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى اهل وقد تغير فيقبل الملك حل بقصره للبايع الى اخرته وحرمة للشترى الى اهل ايضا يجوز ان يجعل  
 بعين باعها بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان التسليم من الزوج اذا مال من عنده مكان ما يتحقق عليه فكان شيها با نقض من هذا  
 الوجه فلا اعتبار معنى الادارة لا يملك الزوج ان يبيعه اياها بغير المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد فلا اعتبار بجهة نقض  
 قلنا لا يثبت الملك للمرأة قبل التسليم انما ينفذ اعتقادها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتقاد الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة وبيع  
 وابتية وغيره لانه ما كان قبل التسليم نقضا فكانت هذه تصرفات مصداق فيها فتنفذ قوله وضمان انفسه بقضا بمثل معقول اما كونه  
 قضا فخاله اسقاط الواجب وهو رد امير يمش من عنده اما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو مثل صورة ومعنى  
 كما في المشليات او قاصدا وهو المثل اني كاليقمة زوات اليقمة والمماثلة بين الفاتمة وبين كل واحد منها مدركة بالعقل الا ان الاول  
 وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل لان الضمان واجب بطريق البجران لما صب فوت على المنصوب منه بصورة والمعنى فابخر  
 التام ان يتدارك ما اذا مال من عنده بمثل ما فوت عليه مرة ومعنى كالمطخة للمطخة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان نقضا  
 على المثل معنى حتى لو ادعى القيمة في غضب المثل مع الفقد على المثل بل بان يوجه في الاسواق لا يجر المالك على القبول رعاية  
 تحق في الصورة عند الامكان لو ادعى المثل المثل الكامل مع القدر على رد بعين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجر المالك على قبول  
 القاصر لغير مرة قوله وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ نقضا بمثل غير معقول على مقابلة البقية في الصوم لان المماثلة  
 لا تفصل بين الغايت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادعى مالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال جعل  
 مثل المال اخر في الصورة يتعاضد بهما في قدر المماثلة لا غير وهذا التفاضل بالمكان فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل يعني  
 عبارة عن قيمة الشئ اى قدر المماثلة بالدرهم او الدنانير او اى ما يمكن الشئ بالمال يمكن له قيمة كذا انما الاسرار واذا تزوج امرأة على عبد  
 بغير عينه تحت تسمية عند اخلاق المشافعي رحمة الله ووجه الوسط فان انا بما بعين اجرت على القبول لانه ادعى عين الوجه  
 وان انا بالقيمة اجرت على القبول ايضا وان كانت قيمة القضي قضا له لما حلت اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن السبب بينها  
 لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يملكه تسمية قبل التعيين بالالتعظيم فصار لقيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار  
 مثل تسليم العبد الذي يكلم به فكان تسليم من هذا الوجه اذ لا نقضا لان القضا خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل  
 لا قبله فصار لقيمة مثل المسمى في العيوب لانها اصح من الاصل لا يفسد الا بغير اعتبار او العبد اصل تسمية  
 فانه جب البعد احد التبيين فيجوز الزوج وتجر المرأة على قبول القيمة كما يجزى قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد  
 العين والمكسب والمزوجون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا وصفه فكانت قيمته قضا خالصا فلا يعتبر عند الفقد مرة

الى الارادة التي هي شئ الارادة الفاعلة من كل وجه من حصول القدرة عليها كن وجب عليه القدرة اذا قدر على حصوله لتسقط عنه القدرة  
وينقل الحكم الى حصول الذي هو شئ الفاعل من كل وجه ومن وجب عليه قيمة المعصية الشئ بالقطع المثل عن الاسواق ثم قدر سبيل  
الشئ قبل حكم القاضي بالقيمة ينقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينقل عرفا ان المعصية فيه لا صالحة دون خلافه قوله ولهذا قال ابو يوسف  
رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العبد قلنا ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون  
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام را  
لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر للمفتتح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع بتكبيرات العبد من غير ان يرفع يديه لان الرفع  
ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابي يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاقته  
عن موضعها وهو القيام وهو فاقه فادرك على شئ من عنده قرينة في الركوع فلما يصح ادائها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الاقتماع فانه اذا نسي الفاتحة  
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الترتي رمضان ونسي انه لو قننت قلنا يفوت الركوع فكم  
فانه لا يقنن في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة  
وحكما لما حقيقته فلما استواء النصف الاسفل فيه وبفارق القيام بقعوده لا يستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وما يتمكن من نقصان فيه  
بالانحناء وغيره من تحقق شبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكمه فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه  
ليس يدرك تلك الركعة فبقا هذه شبهته لم تحقق القوات لبقا محل الاداء من وجه وقد شرع من جنبها في حاله شبهته بالقيام وهو تكبير  
الركوع حتى ان من سبى عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسبوء وان سبى عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنبها في حاله شبهته  
بالقيام احتمال ان يكون سائر ما ملحق بها لا اتحاد الجنس واحتمل الفارقة وهذا حكم قد ثبتت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في  
ضلعها لبقا ربه اذا ادرك بقا المحل من وجه لا باعتبار ربه بقضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الاقتماع لانها غير مشروعة فيها  
حقيقة القيام بوجه وبخلاف الامام عن اذ نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلما تعلل بشبهة وهذا من حقيقة الاداء  
في عمل شبهه فكان ما ذكرنا نظير الفاتحة الذي لا شئ له عنده من وجب عليه عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشرية وعندنا  
نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس فعل الاحتق قوله وهذه الاقسام اى الاقسام تسعة المذكورة يتحقق في حقوق البهائم كما يتحقق  
في حقوق الله فتسليم عبدا لمعصوب يبنى على الوصف الذي ورد عليه لمعصوب ادراكه لانه ادعى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء صلوة  
بالجماعة في حقوق الله تعالى ورد مشغولا بالدين بان استهلك لمعصوب في يده مال الانسان فتعلقوا الضمان برقبته او بالبنانة بان جنى  
في يده جنائية يستحق بها رقبته او طرفه اذا قاصر لانه ادعى لاعلى الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جود اصل الاداء قلنا  
اذا ملك في يده المالك قبل الدفع الى ولي بنائيه او بيع في الدين على الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك لسبب ابيع في ذلك الدين  
رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله اذا اهر عبد الغير اى عبدك بعينه ثم اشتراه كان تسمية ادائه شبه القضاء كفضل  
الاحتق المأخوذة اذا فلاح سلم اليها حين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لامر الشئ  
فثبت ان الواجب عليه تسليم اى من العقد من القدرة وقد فعل والاشبهة بالقضاء فلان تبادل الملك بمنزلة تبادل العين شرعا دليل  
من ابطاله رضي الله عنه فنصدق بمديته على انه ثم مات فور ثباتها من مال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقكم ورد عليك حديثك وان عايشة رضي الله عنها كانت دخل رسول الله عليه السلام والبرقة نفوسهم فمقررت عليه  
 جزا وادام من ادم بيت فقال عليه السلام انما ابررتم فيها نعمي فالحال في ذلك لم تصدق به على بريرة وانت لا تامل الصدقة فقال  
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية ففعل احتملات بسبب بمنزلة ائمة فاعين ولا يقال يصح هذا والصدقة لا تخل بسنة هاشم ومواليهم  
 لاننا نقول انها كانت مولاة عائشة كزبي من بني تيم لاس من بني هاشم كيف وكان ذلك تصديق لطلوعه بديل كونه لما وحرمة محضته بالنسبة  
 عليه السلام ولان بقصد الوصف في غير حكم بعين حسا وشعرا كما نحن اذا تخلفت تغير حكمها لطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى  
 عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى حل وقاية تغيره بقصد الملك حل يتصرف للبايع الى الحرمة وحرمة المشتري الى الحل ايضا فيكون ان يحل  
 بعين باعتبار بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان تسليم من الزوج ادا مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شيها با نقض من هذا  
 الوجه فلا اعتبار معنى الادارة لا يملك الزوج ان يبيعه اياها بغير المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار بجهة نقض  
 قلنا لا يثبت الملك للملكة قبل التسليم لانها لا ينفذ اعتقادها وتصرفاتها منه وينفذ اعتناق الزوج ونقصاته فيه من الكتابة والبيع  
 والهبة وغيره لانه ملوكة قبل تسليم القضا فكانت منه تصرفات مصدا فيه محلها فتنفذ قوله وضمان انقص بقضا بمثل معقول اما كونه  
 قضا فحالته اسقاط الواجب وهو رد المثل من عنده اما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو مثل صورة ومعنى  
 كما في المشليات او قاصدا وهو المثل يعني كاليقمة زفوات اليقمة والمماثلة بين الغائبة وبين كل واحد منهما مدركة بالمقل الا ان الاول  
 وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان القضا واجب بطريق الجبر فان انقص فوت على المنصوب منه بصورة والمعنى فالجبر  
 التام ان يتداركه بادا مال من عنده هو مثل لما فوت عليه ردة ومعنى كالمخطة للمخطة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان ساقيا  
 على المثل معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب المثل مع القدر على المثل بل بان يوجه في الاسواق لا يجر المالك على القبول رعاية  
 عقده في الصورة عند الاسكان كما لو ادعى المثل الكامل مع القدرة على رد بعين فاذا جبر عن المثل الكامل فحينئذ يحجر المالك على قبول  
 القاصر لمضرورة قوله وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ نقضا بمثل غير معقول على مقابلة العقدة في الصوم لان المماثلة  
 لا تفصل بين الغائب والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادعى مالك بمذلل والمال ملوك بمثذل فلا يتماثلان ولان المال جعل  
 مثل المال اخر غير صورة قضا ويهانه قدر المالية لا غير وهذا التفاضل ليس بالمكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل يعني  
 عبارة عن قيمة الشئ اى قدر المالية بالدراهم او الدينار او الكيلن الشئ بالالم يكن له قيمة كذا من الاسرار واذا تزوج امرأة على عبد  
 لغير عينه صحت تهيبته عند اطلاق الشافعي رحمه الله ووجه الوسط فان انا ما بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الواجب  
 وان انا ما بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كاتيم قيمة الغنى قضا له لانه ادعى تسليم مثل الواجب ولكن السبب بينهما  
 لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يكتفه تسليمه قبل التبعين الا بالتقويم فصارت لقيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار  
 مثل تسليم العبد الذي يكلم به فكان تسليما من هذا الوجه ادا لا نقض لان القضا خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل  
 لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت له لاسمها لا لغيره باعتبار او العبد اصل تسمية  
 فانه جب بالعقد احد الشيين فيجوز الزوج وتغير المرأة على قبول القيمة كما يجزى على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد  
 العين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم من صفاته فكانت قيمة قضا خالصا فلا يعتبر عند القضا ردة

على الأصل فان قيل فعل ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبدا وقيمة وذلك يوجب فنا و التسمية فبمها مثل اذن كما قال المحقق  
رحمه الله الا يري انه لو عين العبد فقال تزوجك على هذا العبد اقيمة لم يصح التسمية فنقد جهالة العبد او لم قلنا انما يفيد  
التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبدا وقيمة صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العبد  
لانه لا بد من اختلاف بين المتولين مضار كانه على عبدا و دراهم فيفسد الجهالة فاما اذا قال عبيد فقد صحت التسمية لان جهالة  
الربيع الصفة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سها ما فيه لكنها اعتبرت بنا على وجوب التسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتكهن منه الا عرفتها ولما  
كانت سببية على التسمية مسمى معلوم جازان ثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او تلك فان التسمية يجب جهرا وتصف بطا  
قبل الدخول لانها وجبت بنا على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ثم الشرح مرق الى اخره اختلاف الامة في جواز  
التكليف بالتمتع وهو المسمى بتكليف بالايطاق فقال صحا بنا وجههم ايند لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وفات الا شرعية  
انه جائز عقلا و جواز في وقوعه والاصح عدم وقوعه والاختلاف فيما هو متنع لذاته كما يجمع بين الضدين والعقدين بين شعرتين  
فاما تكليف ما هو متنع لغيره كما يمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل قوله و ابى جهل وسائر الكفار الذين ما تواس على كفرهم  
فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية متمسكون بان التكليف منه تعالى بغيره في عبادة و عماليكية فجوهر  
سواء طاق العبد او لم يطبق و هذا لان امتناع التكليف اما ان كالاستحالة في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور  
الامر من الله تعالى بالمتنع للعبد ولا يلزم الا في الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض  
وتمسك اصحابنا رحمه الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل بعد شقها في الشا و تكليف الاممي بالنذر فلا يجوز نسبة  
الى الحكيم جل جلاله حقيقة ان حكمة التكليف هي الابتداء عندنا و انما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه اذ يتك  
باختياره فيجانب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى  
الابتداء و باقي الكلام يعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي اذني ما يتمكن به العبد من اداء العمل منه شرط  
في جوب ادا كل ثابت بامر بطريق حسنى او بطريق افضل بدنيا كان اما موهوبا ماليا لا خرا عن الجبر وعن التكليف باليسر في الوسع  
ثم هذه القدرة شرط لوجوب الامور دون وجوب العقلاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت  
وجوبه له القضاء لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء  
يوجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقا وذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد يتحقق لوجود القدرة في ابتداء  
التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى فلهذا هو الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه لان وجوب القضاء  
يقا وذلك الوجوب وبقا الشيء غير وجوده و لهذا صح اثبات الوجود ولفي البقار بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط  
للوجود شرطا لبقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كما شهود في الكاح شرطا لابتداء دون بقاء ولا يلزم منه  
تكميل ما ليس في الوسع لانه بقا التكليف الاول الذي وجد شرط لا تكلف ابتداء مسمى فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه  
ان في النفس الاجرة من العملية منه فلهذا ما فاد من الصلوات والعبادات واج وغير ذلك وقد يتقنا انه ليس بقا در على تداركها  
ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كاجزاء الاخيرين الوقت في حق الانا لانا اعتبرنا ذلك ليعلموا انه في خلقه ولا خلاف



القضاة علم يعتبر وقد بقيت القوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصلة فقطنا في المرض قاه  
 او مومياد مضطجها حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والوجود كانت  
 واجبة ولم يأت بها لنا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان شرط في الاداء اصل القدرة التي يمكنه من الاداء فانما او قاه  
 لا القدرة كهيئة فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت شرط في الاداء بل شرط ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة  
 على القيام مشترطة في الصلوة لا يري انه لو كان مريضاً في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فملم ان الشرط هو مطلق القدرة  
 لا القدرة المكينة كذا في بعض الشروح وليس يتضح واما اصل ان بقاء الوجوب يستثنى عن القدرة والكلمات للثبوت ابتداء بدون القدرة  
 فيكون وثمة فيما اذا مات قبل ان يقدر زماناً ثم ما يمين من القوات بتأخيرها عن ادائها وان لم يكن القدرة موجودة اجملاً لم يأنم فاذا  
 قدر على الحج مثلاً بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يواخذ به يوم القيمة وان لم يكن  
 قدرة عليه اصلاً لم يواخذ به وهذا اذا لم يكن لفعل حالة بقاء مطلوباً منه فاذا كان مطلوباً فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون  
 القدرة لا يجوز الا يري ان المنظور اليه في الشرط القدرة حالة لفعل فيجب الفعل بسبب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت  
 عليه في حالة الصلة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجها ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجها يقضيها في حالة  
 الصلة قائماً لا مضطجها فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظوراً اليها في ذلك كان الجواب على العكس يومه ما ذكر  
 في الاسرار في مسألة التفریط ان الاصل ان القدرة المشتركة لا ابتداء وجود الاداء يشترط بقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان  
 الشرط ان لم يكلف اداء ما ليس في القدرة واسقط ما يخرج كثيراً من حقوته والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة  
 المشتركة للاداء وقت الفعل ايضاً الا تسمى اما مشترطة القدرة على التوضيح بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة  
 قائماً حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الخدق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان  
 الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوباً لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير  
 ما سمينه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً اشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً اشترط فيه التوهم ايضاً فليفتقر  
 الاجرة انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والمصبات المتعددة بناء على توهم الاستداد ليلظهر اثره في المواخذة  
 كما ان وجب الاداء يثبت في البحر الاخير من الوقت بناء على توهم ليلظهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يفوت مضطجها  
 اذا كان قادراً على الشئ حتى لو عجز عن الشئ سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط ما مضى الا ان  
 ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة تنوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والظاهر اثره في المواخذة  
 في الدار الاخرة قوله والشرط كونه اسي كون القدرة على تأويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم الوجود لان  
 حقيقة القدرة التي يبنى التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرفت في مسألة لا استطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقاً على الفعل  
 فعدت الضرورة الى نقل الشريعة الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرات حقيقة بها عند ارادة الفعل عبادة  
 ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقة لها ولهذا اسي ولان بشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ العصبى او اسلام الكافر او افاق الجنون  
 اظهرت الحائض في اخر جرح من الوقت يلزمه صلوة عندنا استحسننا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت  
 لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطاً للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفرا الحج بدون زاد وراحلة ما قاتل  
 القدرة على الصوم للشيخ الغافى واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للمأذى  
 بزوال العشى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومن ذلك لم يصلح شرطاً للتكليف وهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب  
 وهو جزم من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بنقطة في شئ اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم بقدرته  
 موجودا يجوز ان يظهر في ذلك الجزاء استدلال بنواقش شمس فينبغ الاداء فثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله مفسر  
 الاصل اى الاداء مشروعا اى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقلل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم  
 القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان بنسبة على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم  
 حدوث الالة الطير ان الانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والمشى الماعى والمقدور مع ذلك لا يصلح التكليف بالطيران  
 والابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القليل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للشى فلا يصلح بناء التكليف  
 عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرطاً للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف  
 لصحة كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصلح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم  
 فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليعلم اثره في حق وقت شرط حينئذ سلامة الالة لمكان لانه هو المقصود لاسلامته الالة الاصل  
 وفي مسلمنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخائف لا حقيقة الاداء في شرط سلامة الالات في حقه وهو القضاء لاسلامته الالات الاصل  
 وهو الاداء بل كفى فيه توهم حدوثه في طريق الخلف بعض مشائخنا انه باذراك الجزاء الاخير يلزمه السلوقة لان بذلك الجزاء يمكن  
 من اداء الصلوة بان يأتى بالتحريمة ويشترع فيها ثم يتيمم بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان  
 ذلك اداء لا قضاء بهذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العبدية بالقضاء وهذا في الظاهر والعصر والمغرب والشائظا هر فافهم  
 الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشرع في الفجر فاذا لم يشترع في الفجر او شرع ثم افسد  
 عليه قضاء ذلك بقدر ثم اذا مضى ذلك القدر يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن افساد قوله كما كان سليمان عليه السلام  
 روى ان سليمان لما عرض عليه الخيل الصافات ابيها ووفاته صلوة العصر او رده كان في ذلك الوقت باشتغالها بها واهلك  
 تلك الخيل بالقر وضرب الاغناق كما قال الله تعالى فطلق سحبا بسوق والاغناق تشو ما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وبها دته وقهر  
 للنفس منها من حظونها بما زاه الشيطان الكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت اهلوات او الورود بتسخير الريح يد لاهل الخيل  
 فخرجى بامرهم رعا حيث اصحاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الانبياء من مقصص الانبياء عليه السلام كما في  
 المحلف على مبنى السماء فان من خلف ليس السماء او يجوز ان هذا الحجة فيها لا ينفك عنه فالتوهم البرهان السماء عين مسبوقة  
 قال الله تعالى يا خبار ما من يمن وانما نسنا السماء والملك ليعتدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها ليعتدوا بالكمسى ومعه  
 عليها السلام فيعتقد بها يمينه بنا على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يبحث في الحال بعرفة عن ايجاد شرط البرهان او ذلك كاف  
 لمحت ولا يقال احادة الزمان الماضى في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فضل سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينفك عنهم

بهذا الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هنا ان خبر من فعل فقد وجد منه كاذبا فالصدق يستحيل فيه فان الله تعالى وان  
اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يقع له فلهذا لم يعتقد الغموس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من عسى  
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء خلفه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من يحرم  
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الايمان بغتة والدخول من غير استئذان  
وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان دخل عليه باستئذان ربانية لذلك فاما اذا دخل عليه  
بغته فالظاهر انه لا يمكنه التنبه لذلك فهو في وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن وكفه  
تحقيق العجز عن استعمال الماء لعدم تيسره الماء قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فامسوا لتوهم  
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الخطاب ان من يقرب ما ثم يقتل بالجمرة الظاهرى الى خلفه  
وهو التراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله  
تعالى يقتل على عباده ومن عليهم من بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدرة كاملة دائمة على اصل القدرة وليس قدرة  
ميسرة يحصل اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها ونبي زائدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الامكان ثبت بها ثم اليسر  
وبالاولى لا ثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ودون البدنية لان ادائها اشق على العجز  
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العامة والمغفرة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه والاشد لولا اليسر  
رحمة الله وفرق ما بينها اى بين القدين في الحكم ان الاولى وهى الممكنة شرطت للممكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها  
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط واما لبقاء الواجب كالطهارة شرط بخوان الصلوة ولم  
يشترط واما لبقاء الجواز وكذا الشهادة في النكاح والثانية وهى الميسرة شرطت لتيسر فكانت مغيرة صفة الواجب من لجمر الامكان  
الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاء الواجب لالكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب قبل  
من اليسر الى العسر بزيادتها وزيادتها الى الصفة يطل الواجب لانه لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن ببقاء الواجب من بقائها وليس  
التغير ان لم يكن كان واجبا لصفة العسر لقدرة مكنته ثم تغير واشترطت هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدر  
مكنه لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة ودون الممكنة صار كان الواجب يتغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة  
قوله ولهذا اى ولا شرط لبقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذى تعلق اليسر بها قلنا بانه الضمير للشارع ليعتد الواجب وهو الزكوة  
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج واخراج اذا اضطلع الزرع آتيا سائلا قلنا لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال تعالى  
رحمة الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه باتمك من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم  
ما يؤدى ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه كفى ديون البعاد ومعدية الفطر ولان الواجب جزء من النصاب  
فلما لم يمتد حتى ذهب المال بعد تمكنه من دفعه لم يمتد حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة  
اليسر لانه حلقها بقدرة ميسرة واما المستحق متى وجب لصفة لا يمتد حتى لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبت  
بيعته حتى كذلك ان ثبت ببيعته كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال واما الواجب وجب ببعض فاما المال حقيقة

او تقدیر ما فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو منه لا تغلب غرامته ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يمكن  
شيئا آخر فلا تجب الاسباب جديدة ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامته محقة لانه لما تقدسي  
على محل مشغول بحق الغير عند المستملك قائما زجرا عليه فينتج الواجب ببقاء المال تقديرا ثم استوضع وجوبها بقدرته ميسرة فقال  
الانتمي انه اى الشارع خص الزكاة بالمالي النامي اى علق وجوبها بوصف النامى ليلا يتقص به اصل المال وانما يفتى به بعض  
النما غير ان الشارع اقام المدة في النصاب المعد للمنفق مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق حقيقة المنعوض حرج ولذلك اوجب  
قليلا من كثير وهو ربع العشر فمرفقا انها متعلقة بقدرته ميسرة فشرط وادامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصب  
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابدان لان اشتراط النصاب في الابدان لم يكن ليسر لان الواجب ربع العشر  
وادار درهم من اربعين درهما مثل ادرهمته من المئتين درهم في اليسر لاشتراط في الاجتهاد ليسير المكاف به اهل اللجوء  
فان المطلوب اعتبار الفقير والافتار بصفة حسن لا يتحقق من غير التقنى الا ان الشارع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعتبر الغنا  
بالمال الذي جعل سببا للجواب فكان النصاب يهنا بمنزلة القدرة الممكنة في البعادات البدنية فلم يشترط لبقاؤه لبقاء الواجب  
فكان ينبغي ان لا يستلزم الزكاة بهلاكه الا انها تسقط لغوات النما الذي تعلق اليسر به لا لغوات النصاب واذا ملك بعضه بقي  
بقسط الباقي لبقاء اليسر بقاء النما في ذلك بقدر قوله والعشر ما خارج يعنى وجوب الشرع متعلق بالقدرة ميسرة ايضا لانه من ملون  
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نمار بالابرقة الارض ولا مال آخر من امكان اليجاب فيها وجب قليل من كثير  
امكان اليجاب الكل فلذلك يشترط بقاءها لبقاء الواجب فاذا ملك خارج يسقط ويخرج بالتمكن من الزراعة يعنى انه وجب  
بصفة اليسر ايضا لانه من ملون الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبته حتى لو كانت الارض سخرة لا يجب عليه شيء وكذا  
لو لم يتيمم الخارج بان ذرها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النما بل ينقطع حتى لو زادها خارج على نصف الخارج يحل الى النصف فثبت  
انه واجب بصفة اليسر لانه ان النما هنا اعتبر تقديره بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من نفس الخارج فامكن اعتبار النما  
التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في البطلان حتى العزاة ويجعل النما موجودا وحكما لتقصيره كما يجعل موجودا  
بعد تحول في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اصنافي فلا يمكن ايجابه الا في النما الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث  
يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يعزم شيئا للما يودى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن  
فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيوخنا قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقاء  
القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشى في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه  
الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرته ميسرة لو هيمن احدها ان الشارع خيره بين الواجبات  
الكفارة وذلك تيسر لان اختياره اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر في بين الصوم والفطر لو كان الواجب  
عينا كان اشق عليه كما يقيم عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث غير فيها بين نصف صاع من بئر وبين صاع  
من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرته ممكنة لان ذلك ليس تخييرا فلما يفيد اليسر حقيقة  
ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسر الامام على المكاف فظهير الاول قوله تعالى ان اتقوا الله



او اخر جواسن وياكم اي للعين ان يصدر واحد منها وقولك لو دلك حين غضبت عليه اما ان تقر او لا لئلا ترج القرآن او تقر الكتاب  
 الفلاس في الكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام واللا لا تنم منك فالمقصود منه تأكيد ما وجبت عليه من الشهادة في التقبيل لا اليسر عليه  
 ومعناه ولا بد لك من ان تفصل احد هذه الاشياء البتة وان لا يغوت منك الشهادة لا محالة ونظير الثاني قولك لعلمك احتسرت هذا  
 الدرهم لما اوخرت او فاكته فالمقصود منه التيسير معناه اختصر منها يتيسر عليك ثم يعرف المقصود التيسيرات الشرعية يكون تلك الاشياء التي  
 خیر المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة بين لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالنقص على الصورة ولا بد بالضرورة فيضيد تأكيد التيسير  
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة في سنة شهيد على اثر التيسير الى السنة فيضيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من قبيل الاول  
 لان الواجب فيها مقدار رايته لغت مبلع من بروقته صانع من شعير او قمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير الى هذا  
 اليوم والكل فيه سواء فلا يفيده التيسير فمعدل بل يفيده التأكيد وييسر معناه لا بد من ان يقع الاداء الى ما ياد او تصدق صانع  
 من برة او غير ذلك مما يملكه في المالكة وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان ما يملك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتيخير فيما يقع  
 على الصورة والمعنى فيضيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى الصوم والعجز الحالى مع قويم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في  
 العزم كما اعتبر في حق البتة الثاني وكما اعتبر العدم المستمر في الاول ان لم آت البتة فبعدى حرو قوله ان لم اطلقك فانت طالق  
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العدة بالصوم في الحال واذا ثبتت انها وجبت بقدر  
 سيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقا القدرة بقا الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم  
 ضرورة قوله الا ان المال اى لكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال  
 كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بمصون مال آخر بعد سقوط كفا في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بالعين فان  
 الشرع اعتبر القدرة على الاداء للمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بالمال اخر وجعل انصاف ظر فالواجب قال الله تعالى  
 وفي اسوالهم حتى معلوم للسائل والمحرم وقال عليه السلام في المرتبة ريع الشرع وفي اربعين سنة في خمس من الامل شاة  
 فبمصول مال آخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بالعين بل بطلاق  
 المال لان المقصود ما يصلح للتقرب بالموجب لغواب الساتر لا ثم ينفذ وهدا ثم يشترط فيه ان يكون المال الموجود وقت البحث  
 والمستفاد بعده فيه سواء قاي بال اصابه من جدي اى بعد انكس او بعد الهلاك وامت به القدرة اى حصلت وفتت بخلاف  
 الزكوة ولذا اى ولان المال فيرمين في الكفارة سواء بال الاستهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال  
 بالاستهلاك كما سقط بهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينها كان استهلاكه بعد اهل محل مشغول بحق اليمين  
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهنا لم يكن الاستهلاك بعد اهل محل حتى الغير لو جهل كان الهلاك والاستهلاك سواء قوله  
 بما يباح الى آخره يتل ان يكون جوا على الحال المحج وحب بقدره ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزكاة  
 والرا حلة وهما انما ان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت البدين بحيث يقدر على المشي والكتساب الزكاة في الطريق  
 وهذا اصح النثرية ما يشبه ثم يشترط بقا بالبقا الواجب حتى لم ينفذ منه اى بقوات القدرة على الزكاة والرا حلة بعد تقدير الوجوب  
 عليه وجب تحت عهده وكذا ذلك محددة الفطر وجبت بقدره ميسرة بدليل ان النسي انصاف شرط الوجوب واصل القدرة يحصل بمالك

نصف صاع من براصع من شعير حتى ما تم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنا فاشترى الى الجواب بانكر  
 ويقتل ان يكون ابتداء بيان ان بايتين اجادتين تجبان بقدره محكمة المالك فلا يشترط مئة نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع  
 اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للناسي عن الكعبة الا بالازاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكانت  
 اشترطها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم وراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط الاجاء  
 فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دواها لبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره  
 المسائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغالب واخرج من معنى واعتبر  
 في اداء الصلوة ليعظم اثره في خلفه وهو القضاء لا الغير الا اذا ولا خلف للحج فيبقى لها ثمرة اخرج فذلك لم يعتبر وكذلك اى وشكل الحج  
 صدقة الفطر في انها لا يجب لصحة اليسر بل يجب بقدرة مكملة واشترط فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اى بالغنا اهل  
 لغنا يعني هذه الصدقة وجبت اغناء للفقير عليه السلام اغنواهم فلم يكن بمن اعتبار صفة الغنا في المكلف ليصير لواسطة المال لغنا  
 ادوار الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك واعتبر من عليه بان المراد من الاغناء المذكور في الحديث ليس الاغناء  
 الشرعي بل له ادغناؤه عن المسئلة بآثار كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لا يمتنع به واجب عنه بانه تثبت باليسر  
 ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقربة قوله عليه السلام عن المسئلة فبقى الغنى المشروط في جانب المودى سقاطا فينصرف الى  
 ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغنا في المودى ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى  
 الشرعي فكيف ثبت اشتراط في المودى به فلا ولى ان يقال انما اعتبر الغنا الشرعي لانها شرعت للاغناء الفقير عن السؤال بالغير  
 فلو كان الفقير لا يجوز بها صارت مشروطة لاحواجه الى السؤال وذلك لا يجوز ببيان انه اذا ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة  
 وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغنا وامر بالاغناء لهاد الامر على موضوعه  
 بالنقص لانه حينئذ يصير متناجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجته الغير ولهذا  
 شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة مائة فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليتة الا ان  
 عندنا ما دون انصاف له حكم العدم في الشرع حتى حل له ملك الصدقة فشرط انصاف يشترط حكم الوجوه وشرعا فتمتق الاغناء ثم ينضم  
 ما ذكر ان الاغناء شرط الالبية لا اليسر لقوله الا يرسى انه اعني هذا الواجب وصدقة الفطر يجب شياب البذلة اى بالثياب اى  
 يتقبل وتستعمل في اللبس او شياب الجمل التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصيله ما يساكو  
 وجبت عليه صدقة فطر وهذا النوع من المال يحصل صل التمكن والغنا دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال الذي يكون  
 الاداء من افضل وليس ذلك بشرط جهنا ولهذا لا يشترط حوالان الحول لمحقق سواء بل اذا ملك لصاحب البذلة الفطر لم يمتنع صدقة فطر  
 ويلزم بسبب راس بحر المدبر وام الولد والعبد المديون ففرقنا ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دواها لبقاء الواجب  
 الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه بعدد الغنا لانها وجبت لصحة اليسر والغنا من شرط الالبية فيمتنع الوجوب  
 بعده لا محالة ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك المولى لصاحبها فاضلا عن حاجته الاصيله لان الغنا بهذا العبد  
 ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنا بل آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الرقبة لان

يشترط في الزكوة المضاف بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان غنيا بالآخرين البعيد عنهم انما يفرغ وجوب الزكوة والحق  
 فيحصل في صدقة حسن للمامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبة حبيدة والقيح بخلافه وعند من جعله شرعيا  
 هو موافقة الغرض والقيح بخلافه ذلك وقيل حسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقيح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق حسن  
 والقيح وكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا ولا شعرت بليس هذا موضع لتقريره ثم ان حسن المامور به من مقتضيات الشريعة لاس من موجبات  
 الامة لان حقيقة الامر يتحقق في القبح كالكفر والسفاهة والعبث كما يتحقق في الحسن الا يرمى ان الساطع الجايز اذا امر انسانا بالامانة بالانسان  
 او نفسه بغير الحق كان امر حقيقة حتى اذا خالف المامور به ولم يات بما امره يقال خالف المامور به لان الامر لما كان طلب المامور به بالكلية  
 الوجهة حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اتفق الامر الصادر منه كون المامور به حسانا لا لا يلحق بالحكمة  
 طلب ما هو قبح بالكلية الوجهة قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر ونذر الامر به على كون المامور به  
 حسانا والعقل لا يعرف بها الحسن انه موجب لنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز وروى الشيخ عليه لان حسن العقل لا يروى عليه  
 التمييز كحسن شكر النعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من مقتضيات الشرع والعقل لا يتركه الحسن في بعضها في ذاته  
 وفي بعضها في غير بان قيل العقل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح الوجوب حقيقة والقيح  
 الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وجرا لا المعدوم لا يقبل الصفة حقيقة فلما هذه صفات راجعة الى الذات لا الوجود  
 للوجود والحدوث مع الحدث وكما عرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث وموضوع وعرض وصفة وكونه وسواء هو متهم بحدوثه  
 راجعة الى الذات لا المعان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحيين التامعائس وتقسيمها بانه يوصف بانه  
 حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث قائم به لان ذلك المحدث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيكون قد انتهى الى القول  
 لمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمان قائمة بالذات ولا يكون لها  
 موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجود بين علة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاب والابن فالتات  
 موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه  
 الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا يتعلق بالمعدوم والاحالة  
 المحدث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة يوصف المعدوم بانه معلوم وتذكره كذا في البين ان قوله المامور به لو كان حسن  
 لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه لو كان ناكسا المعنى في موضعه كالمطلوبة فاشياء اخرى بالفعال فيكون هو  
 للتظيم والتظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اى الصفة بالحسن حسن شيئا في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى الصفة  
 بالحسن حسن ثبت في غيره والقسم الاول منقسم على خمسين ما كان المعنى اللامعنى اى المعنى الذي لا يصف به المامور بالحسن في موضعه  
 من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تسمى بالفعال والاقوال والذكر على الاقوال لان بين الصلوة  
 على الافعال الاتري انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في مكسبه ثم قيام العبد بغير يدى الرب واضعا يمين  
 على الشمال صاغا طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعتباره بالركوع زيادة في التعظيم ثم الماشي السجود في تعظيم ثم وضع  
 الشرف اعضائه على التراب وكثرة التمسك بالتمسك وقلة الفساد والتسبيحات وسائر اركان الصلوة تدل على انها

التعمیم والمبالغة في التفرقة والتفليس وبذل الجهد في اظهار البعودية والمسكنة في لفة فثبت ان افعال الصلوة وادكارها جميعا  
 التعمیم والتعظيم لله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم واجب غفلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة  
 لان حسنه لا يتجمل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا  
 على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة يعينها عفة الايمان بهذا الوصف اولى قوله الا ان يكون في غير حينه او حال احوال  
 كما راجحة الى التعظيم لانه ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكيروته وكذا داء الفرض قبل الوقت او غير  
 حاله كالصلوة في حال الحيض والتفاس وحدثا ونجاسته فان هذه الحالة ليست بصاحبة لتعظيم لفقده شرط وهو الطهارة وكذا حكمه في  
 الشروط فيمنع شيئا من هذا العارض فيصيب حرما قوله واما التحي بالواسطة بما كان المعنى في منه كالزكوة والصوم والحج فان هذه  
 الافعال بواسطة حاجته الفقير الفقير واشتهل النفس وشرف في المكان تضمنت اعناء عباد الله وقهر عوده وتعظيم شعائره فصارت  
 حسنة من العبد للرب عزته قدرته بل ثلاث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه وهو القسم الثاني من القسم  
 الاولين فالزكوة صارت جنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها اتياء جزاء مقدر من النصاب المولى للفقير المسلم الذي ليس به حاشية  
 ولا مولا ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الوسائط لانه نفسها  
 لان تملك المال وتنقيصه في ذاته اذا عته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا بحصول قهر النفس الامارة  
 بالسوء التي هي عدو الله وعدوك كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصت لمعادني  
 وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين خفيك ولهذا كان ابها ومع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى يهي  
 الجهاد والاكثر في قوله عليه السلام رجعت من الجهاد الا صغري الجهاد الاكبر فصارت حسنة بهذه الوسائط لانه حسن في ذاته لان  
 تجويع النفس ومنع نعم الله عن ملوكه مع النصوص لمصلحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة مغفلة  
 عظمها الله تعالى وشرفها على غير ما في زيارتها تعظيم صاحبها فصارت حسنا بواسطة شرف المكان لانه لا يقطع المسافة  
 وزيارة اماكن معلومة يساويا ان نفي ذاتهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلام اختيار  
 للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادته اذا العباد لا يستحقها الا الله تعالى وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى  
 جل جلاله بدون اختياره قال الله تعالى وانه هو افنى واقفى اى افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي  
 مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يكل عنه يوم القيامة ولا يقال  
 لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحققت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لفة هو اياها للواقع المر في الملاك  
 بسبب متباعدة هو اياها كما ان التباعه وجب عن النار احتراز عن الملاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير فخره فيها  
 وكذا قتل الجيئة والعقرب وسائر الموزيات جائز وان كانت مجبولة على الايذاء غير جانية في ذلك احتراز عن الضرر  
 ليس بمستحق لتعظيم بنفسه اذ هو محجبه كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه مغفلا وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه  
 الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلام اختيار للعبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت حسنة  
 لعبادات حسنة فاحسنه من العبد للرب بلام واسطة كالصلوة ولذلك شرطها الاية الكريمة فلا يجب على الصبي كالصلوة حسنا



لشافي رحمه الله في فضل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بها بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما اريد  
بالواسطة بينهما انما هو انهما في حقهما من الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها  
الحسن لغيره والخصلة في تكليم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس  
وهذا المستقر في وقتي حسنة عند فوات هذه الجهة حاله اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الوساطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك  
العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشارة الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملت والددين في فوائده  
المستوفى قوله لا حكم بين النوعين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الالفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه يعني اسي احسن لمعنى  
في حديثه لما تلقى هو واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الالفعل الواجب اسي بالاثبات به او باعتراض ما يسقط بعينه اسي ما لا اثر له  
استقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوهما وهو اخر ما وجب بغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويقتضي بقاءه كالوضوء والسمي  
الى الجملة واغترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الزمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد  
الوجوب بالعارض الحادث في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لاني بيان حسن ما ثبت بالسبب  
توقفه ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او  
باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر  
صحت اضافته ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافته ما ثبت بالمقتضى الى المقتضى على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره فوكان  
القسم الاول فوكان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمور به كالصلوة على البيت الحرام  
واذا لم يتخذ فوكان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والرجوع عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول  
ما يحصل المعنى بفعل مقصود الضمير يرجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع به المأمور به لاجله ثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعد  
حصول المأمور به الالفعل قصدى كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك  
حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن  
وانما حسن وصار مأمورا به لاقافته الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة  
لا يتبادى بالسعي لوجوبه لفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كما ملا في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول  
في كونه حسنا لغيره والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالمأمور به من غير حاجته  
الى فعل مقصود له كالصلوة على البيت والجمعة واقامته الحمد وفان صلوة الجماعة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت بحسنة  
كذلك ذكر القاصي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة  
عليه قبيحة منهيبا عنها قال الله تعالى ولا تقبل على احد منهم بات الا بالآية فيثبت انها حسنة لمعنى في غيره وهو قضاء حتى البيت  
المسلم وكذا الجماع ليس بحسن في نفسه وصفه لانه تعذيب عباد الله وتعذيب ملاءه وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم  
الا اذ هي غير ان الرب لمعنى من يهدى نياح الرب وانما صارت حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله وللمسلمين وقصد الى محاسنهم  
شجع الجهاد اعداء الكافر وقهر لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامته الحمد وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

العباد والارواح كالمجرب والكتب احاديث حسنة بواسطة الرجم من المعاني المنقضية الى الفساق وقاوتها الى الصالحين  
 النفس والخال والعرض والنسب فكانت حسنة تغير الملك المعنى الذي شرعنا السور بالاجل منه هذا القسم يحصل بنفس الاليتان  
 بالامور فان قضا حق الميت واعلاء الدين بقتل اعدائه وللزجر من المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجماعة واما ما بعد ذلك  
 فمن غير توقف على فعل آخذ فكان هذا القسم في كونه حسنا غير دون القسم الثالث شبهة بالحسن بعينه من وجه كان سببه  
 مقابلة القسم الثاني في كونه حسن بعينه مشبها بالحسن غير وهذا القسم من غير مشبهه بالحسن بعينه فانما اخبرنا ان القسم الثاني  
 الميت وكفر الكافر وان كان الميت منه بهنا دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بتقدير الله تعالى في شئ  
 بالتحسين العبد وصنعه من طوعه عبيته فوجب اعتبارها باذا وانما عرفت كانت العبادة حسنة بمعنى في غير ذلك العبادة تنقسم بالعبادة  
 للرب عز وجل قدرته فيكون الواحدة المضافة الى غير الله تعالى في فعل العبد بصورة ومعنى بخلاف تلك الواحدة فانها  
 تمت بفتح التاء لا صغ للمعنى فيها سقط اعتبارها باليقين العبادة حسنة من العبد للرب بل هو اسطة قوله وحكم بين العبد  
 واحد ايضا كما ان حكم العبد بين الاولين واحده هو لغير الواجب لوجوب العبد وسقوطه بسقوط العبد واحدا ايضا  
 كما ان حكم العبد بين الآخرين واحده وهو لغير الواجب لوجوب العبد وسقوطه بسقوط العبد حتى لو سقطت  
 الصلوة بجحش او نزل من او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نزل من الجاهل كذا بالعبادة السعي  
 قبل اجراء الحجة ثم على هذا كان المعنى واجب عليه لوجوبه الى الجاهل او كان متكلفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي  
 ولا يمكن معذرة لقوله من فيها هو المقصود وان سقطت الجمعة سقط السعي او سقط السعي وكذا حق الميتة حتى سقط  
 الميتة من مقتات الى اختياره من معنى او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقطت من الباقيين حصول  
 المقصود وكذا اذا لم يشكره شوكه الكفار بالقتال مرة لم ينقطع الفدية من وجوب القتال ثانيا ولو استور اسلام المخلوق من  
 آخر لم ينقطع من القتال وان كان ذلك خلافا لغيره فان النبي عليه السلام قال لمن يبرح هذا الدين قايما قتال عليه  
 حصانته من المسلمين حتى تقوم الساعة

الفصل في النهي في اللغة المنع ومنه النهي للعقل لانه مانع عن التعبد وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول  
 بمن هو دونه وقيل هو قول القائل منعه ولا تفعل على شئ من الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء ومنه العبارة  
 بعبارة قريب من بعض واليهما من الاختراعات عا ذكرنا في حد الاصل الامر ثم صيغة النهي وان كانت متروكة بين التحريم كقول القائل ولا تفعل  
 الذي ذكرناه كقول القائل وذروا البيع او متعلا ولا تبأبوا والحق كقول القائل ولا تفعل ولا تفعل كقول القائل  
 ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل  
 لا تسألوا من شيئا ان تبذلوا كقول القائل ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل ولا تفعل كقول القائل  
 بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية او على العكس او مشتركة بينهما لا يشترك اللفظي او المعنوي  
 وهو توقف فعلى ما تقدم من الامر من المزيق والحق كذا في عامة نسخ الاصول ثم وجب النهي بعبارة لا بأس به  
 الانتباه عن مباشرة النهي عند الله من هذا الامر كما ان طلب الفصل بالمعنى الوجه مع بقا اختيار المحاط بمسقط



في الطريق فلهذين والا خلاص البيع لوجوده وان البيع بان كثر في الطريق من غير بيع وكل الذي عن المصلحة في الارض المنصوص يستحق في  
الارض حقيقة وهو معنى مجازي قابل للفكاح اذا الشغل لوجوده وان المصلحة والمصلحة لوجوده وان الشغل فلهذا الذي عن الوطى حاله كغير  
متعلق باستعمال الارض وهو معنى مجازي للوطى غير متصل به وضاقت ان الذي عن هذه الاشياء لا يعمد الى الاعيان وحكمه ليس على النوع  
يكون صحيحا مشروعا بعد النسي بالخلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء موجب فلهذا من غير توقف على التحقيق فلا على الفرض  
في الارض المنصوص بل ان القبح لما كان باعتبار معنى مجازي غير متصل به وضاقت في الزمان مشروعة اصلها وادبها فواجب الاحتياط في البيع  
كالنصائح اذا ترك المصلحة يكون طليعا بالصوم عاصيا بترك المصلحة والايو بترك المصلحة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجازي للصوم  
غير متصل به وضاقت لخصاصي وان حكمه على النوع كذا وان الذي عن الوطى في النسيض معنى مجازي فلهذا ان وطئها في حاله كغير متصل  
للبيع الاول معنى فيما افادتها ثلثا وترويت باخر لان جزمه معنى مجازي وقيل ان الفكاح فلا يمنع عن حدوثه كماله لو ثبت جزمه بين  
وثبت به احصاءه الواطى معنى المذاخر زوج امرأة ووطئها في حاله كغير متصل به ووطئها في حاله الموطى معنى لورثي  
ذلك كان حدة الزم دون ايجله ليدان كذا ولا يسلط الضياء احصاء القذف حتى وجب كحد على فادفة بعد الوطى كذا في المعنى  
وبهذا القسم في مقابلة السعي والظهار قولنا الفصل به المعنى وضاقت كالببيع الفاسد صوم يوم اخر معنى النوع الثاني مما قبح لغیر ما الفصل  
المعنى الموجب للبيع بحيث صار وصفه لم يتصور الفكاح عنه كالببيع الفاسد وصوم يوم اخر فان البيع الفاسد كبيع الرواد البيع الوطى  
كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بالخمر فلهذا وجب كركن البيع من المبنى مما لا يكون فيجاء اصله كركن  
الفصل به بالوجوب في وجهه صار وصفه ان في بيع الرواد بشرط ان الفضل الذي فاته به المساواة بالمشروطه بخارج البيع كركن  
وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمحقق عليه من ان الاستحقاق في معنى الرواد لا يعمد  
عن فضل خال عن العوض متى بعده المعاوضة وبهذا الشرط بهذه الثابتة فاخذ حكمه الفصل او الشرط اذا دخل فيه صار مستحقا فكان كركن  
فباشره لا يستحق لكن التصرف فلا محالة ولا يلية العاقبة فلا يرون اصل المشروعية ولكن فاته بشرط ايجاز فصار فاسدا وفي البيع بالخمر  
بموجب الخلل الذي يمكن في الثمن اذا الخمر ليست بمشترط ومبى مما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسليمها وانتمج البيع بغيره  
الوصف فيفسد ببيع ولا يسلط في صوم يوم اخر المعنى الموجب للبيع وان كان غير الصوم لكنه اصل به وضاقت ان الصوم هو الاصل  
المفطرات اثلاث نهار مع اليته وهو في نفسه من ولكنه قبيح بمعنى الفصل بالوقت الذي هو محل دانه وهو انه يوم عيد وضيقه وان  
داخل في تعريف الصوم كان انحلال الصائم من قبل الوقت بغيره الوصف لا فلا يصح الفكاح عنه ولما صار المعنى الموجب للبيع في هذا الم  
بغيره الوصف كان اشد اتصالا بين القبح في القسم الذي تعد به فاوجبنا المشروعة كما اوجب لك القبح الكركس فيما  
تعد به ليكون الحكم ثابتا بعد دليل قوله والى عن النسي الافعال المحية تقع على القسم الاول من النسي عن الافعال الشرعية يقع  
على القسم الاخير وقال الشافعي رد في الباب من انه ينصرف الى القسم الاول لا دليل ويكون نسخا لما كان مشروعا لان النسي  
في اقتضائه القبح حقيقة كالامر في اقتضائه الحسن فيصرف مطلقا الى الحكم منه كالا مرامى النسي المطلق احوال عن القصة الدالة  
على ان النسي عند قبحه عينه وغيره عن الافعال المحية وهي التي تعرف مساواة الوقت بمقتضى على الشرع كذا في الفصل به  
اسي محيل على القسم الاول من القبح لانه خلاف لان اصل ان ثبت القبح باقتضاء النسي فيما انصرفت اليه انما لا يصحف اليه بل يثبت



منه المصلحة من غير ضرورة ولا ضرورة منها الا ان يمكن تحقيق هذه الافعال مع صفه التي لا تنافي فيها بينه وبين وجودها بالسبب القبيح اذا قام  
 الدليل على تمام كالتسليم عن العطف في حاله ان يحض من غير اتحاد الدواب للرسي والشيء في فعل واحد وهو بان الدليل قد دل على ان  
 عنده المعنى الادنى والمنفرد بالعين هذه الاشياء والنسبة الى المطلق كما ذكره اذا اورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها  
 بتحقيقها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القصد  
 فيه متعللاً ومضافاً حتى يبقى المعنى عند الشيء مشروعاً باصلا عندنا وان لم يكن مشروعاً على وصفه وقال الشافعي رحمه الله ان المعنى الذي هو المطلق  
 الخالي عن قرينة فيصير الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اى النوعين هما الافعال المحمية والمنفعة حتى يبقى  
 المعنى عند الشيء مشروعاً باصلا عندنا كان او شرعياً الا بدليل الاستتار يستعمل ان يكون ارجح الى المذهب في الصوتين  
 اى المعنى عن الفعل المحسنى يقع على القصد لعينه عندنا الا بدليل كالتسليم عن قرآن اى النص وعن الفعل الشرعية يقع على القصد لغيره ويدل  
 على القصد المنفعة الا بدليل كالتسليم عن بيع المضامين والملاقيح واصله في حديثه عن المعنى عن الفعل المحسنى في الشرع يدل على الغنى في عين  
 عنه وانتشاره وشرعية الا بدليل كالتسليم عن بيع اى النص في البيع وقت البيع لا يستعمل ان يكون ارجح الى المذهب في السوق عليه  
 اى اصل ان المعنى المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله عليه  
 وهو الظاهر من ندمية واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي  
 كالغزالي والابن بكير القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والقائلون بان الدليل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى  
 انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان الفاسد او مسمى الصحة  
 الاقوال بالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطاً للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشارع حيث ان القضاة اذ لم يسمعوا بصلوة من  
 لم ينه عن ذلك لم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقة امر الشارع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مستقلة  
 للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة يكون العقد صحيحاً لثبوت ثمراته المطلوبة عليه شرعاً كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في  
 العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها سبباً في صحة الاحكام على مقابلته  
 الصحة واما الفساد فيراد بالبطلان عند اصحاب الشافعي وكلها عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث سغاير للصحة والبطلان  
 وهو ما كان مشروعاً باصلا غير مشروع بوصفه على ما سياتي بانه اعلم ان الصحة عندنا تطلق ايضا على عقارية الفاسد كما تطلق على عقارية الباطل  
 فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه بانه مشروع باصلا وصفه جميعاً بخلاف الباطل فانه ليس مشروعاً باصلاً بخلاف الفاسد فانه مشروع باصلاً دون وصفه  
 فافهم من التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنع عن العمل لا يسقط القضاء في العبادات كما اذا نذر مومن ان  
 فيه لا يجب عليه القضاء لثبوت الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس مشروعاً بوصفه وان كان مشروعاً باصلاً فتمسك الفقهاء  
 بان الكلام فيها كما تحذف الاستتار والامر بالمعنى ولكل واحد منهما موجب اصلي لا ينكسر من في اصل الوضع والعمل حقيقة كل واحد منهما  
 في الاصل والمعنى في القضاء والقصد حقيقة كالامر في القضاء اى حقيقة الشيء شرعاً ان يكون مقتضياً للمعنى في عين المعنى عندنا ان  
 الامر شرعاً ان يكون مقتضياً للمعنى في عين المعنى لئلا يترك ضرورة ملكة الامر الناسي لا تسمى انه فعل في الشارع لا يقتضيه القصد  
 للفعل في الشارع لا يقتضيه القصد في عين المعنى عندنا ان يكون مقتضياً للمعنى في عين المعنى لئلا يترك ضرورة ملكة الامر الناسي لا تسمى انه فعل في الشارع لا يقتضيه القصد

لغنيته لا يغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت مع النسي عنه لغنيته لا يغيره الا بدليل لان المطلق يوجب الكمال في النسي  
سواء من وجه دون وجه ومن شبهة عدم ثابت حقيقة الوجود والكمال في النسي ان يكون في يمين النسي عن كماله في جانب الحسن  
فكان هذا هو الموجب الاصل في وجوب القول به واذ ثبت ان حقيقة تفتيش النسي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد العلم بان النسي  
دجات المشروع ان يكون بها مطلق الاقدام عليه والبيع لغنيته حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا كان النسي عند النسي  
بمشروعية فلم يخرج الى بقاء التصور بعد المنع قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع لا يتقضي سببا او حكما  
مشروعا مع وقوع النسي عليه فاما ما هو خارجا شرعا راجعا ليعتدل حرمة سببه كالتقصاض جوابا عما قيل من نقصا عليه لغنيته لا يلزم  
على ما ذكرنا ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع الشبهة في الظاهر فانه تصرف من نسي عنه موقوف عند التصرف بها ما فيها  
سببا للفساد التي هي عبارة عن عدم النسي لان كلامنا في النسي الوارد من التصرف الموضوع حكم مطلوب شرعا بل هو كونه من شأنه في القول بوجوب  
التفتيش للحال بل في سبب ذلك الحكم بعد النسي اسم الاظهار ليس بتصرف موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو كونه من شأنه في القول بوجوب  
والكفا فاما وجبت جزا التلك بوجوب وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحب الاشياء كذا بل حقيقة كمال  
القتل العرفية مخطورة ثم انما وجب القصاص جزا وثبوت وصف الخطر لم يخرج من ان يكون صاحب الاشياء بل هو الموقوف على كمال  
فكذلك الظاهر وهو حتى قوله في جعل حرمة سببه في مقتضياتها واجتمع من قال بان لا يدل على الفساد ولا على القوة بان النسي يدل على نقصا  
التركيب في التفتيش فاما الفساد والقوة فامر ان آخر ان يحتاجا الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للمعنى واللفظ لا يفسد لغنيته عطلا  
ضرورة التفتيش فاما ما شرعنا فانه لم يتصل ذلك صراحة عن الشارع لا بالتواتر ولا بفعل الاحاد وان ضرورة فانه ليس من ضرورة المأمور  
ان يكون صحيحا كيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك كذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الرول او ممتلكك منه فكن ان فعلت وقع  
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على القوة ولا على الفساد قوله ولما ان النسي يراه بعدم الفعل عفا قال في اختيار العباد  
وكسبهم في التصور ليكون العبد مثل من ان يفت عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيثاب عليه باختياره فاما حكم  
في النسي فاما البيع فوجب قاسم بالنسي ثبت مقتضى تبجيها حكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يطل به بوجوب اقتضاه بل يجب العمل بالاصل  
في موضوع العمل بالمقتضى لقدر الامكان وهو ان يجعل البيع وضعا للشروع في بيعه بشرطه عا بامسكه غير مشروع بوجهه فيصير قاسدا مثل القاسد  
من المحرم بعبادة ان الله تعالى ابتلي عباده بالاعمال النسي بنا على اختيارهم فمن اطاع بالاتياريات امر والاقتناء النسي باختياره فاما  
الجنة بفساد ومن عساه تبرك بالاتياريات والانتها باختياره استحق النار بعدله والانتها بالنسي النسي تحقق اذا كان النسي عنه موقوف  
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد مثل من ان يقدم على الفعل فيثاب او يفت منه فيثاب بالنتيجة عن تحقيق الفعل  
مجازا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختاره بما هو موجب حقيقة النسي او انا الفسخ فليد ان العمل المحرم يتصور الوجود شرعا  
كالوجه الى بيت المقدس من حال الاجرة التي هي مشروعا وما يار بالاطلاق عا فاتباع العبد عن ذلك بنا على عدمه في التعلق بالانتها  
وكذلك الانتها على الانتها في المنع ونظير ذلك ان من منع عن ترك جميع القدرة ثاب عليه بان العمل بنا على تمامه ولو انتح فاما  
لا يحسد بالانتها على لان انتهاه بنا على عدمه ثم النسي كما يقتضيه تصور النسي عن مقتضى قوة الضمان ان كل من منع منها  
وجب العمل به والواجب التراجع في العمل بحسب ما يمكن اجمع فيها لان وجهه لا يمنع سبب التفتيش كما لا يقتضيه العمل بحسب ما يمكن

فيما يجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب المترجح ثم اما ان يبرح جانب القبح كما هو مذهب النحزم اذ جانب التصور فقلنا مترجح جانب التصور  
اولى من وجوه احد بان التصور هو الموجب الاصل للنسبة المعروفة وشرعا انا لانه لا يتعدى لازمة وانتهى يقال نهية فانه  
كما يقال امره فامر واما عرفا فلا يستقيم ان يقال للاعني لا تبصر واما شرعا فلا قلنا ان يتحقق الاتسار به والقبح ليس كذلك بل هو  
مقتضية الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا يوجد حقيقة بدون شرعا وعرفا ولذا اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا  
وثانها لانه قد لا يكون اعتبار جانب القبح معتبرا في التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الاخرين من وجوه ومع اعتبار  
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور لوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى البطلان حقيقة النسبة لانه  
حينئذ يصير النسبة وهو غير النسبة حقا وحقيقة وفي البطلان الحقيقة البطلان المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح وثباته في عين النسبة فاما على  
موضوعه بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسبة مع رعاية مقتضاها فكان اعتبار اولى نعم انك قد علمت ان المراد  
من امر الشرع ونهية وجوب الاتسار وجوب الاتسار لا وجود الفعل وحده لان تملك المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى  
قوله يراى به عدم الفعل لطلب به عدم الفعل او يراى به عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراى به عدم  
الفعل في حق من علم الله تعالى منه الانتفاع عن بهما شرع النسبة عنه فاما في حق الكل فالمراد من النسبة وجوب الاتسار لا حصوله ومن  
الامر وجوب الاتسار لا وجود الامر واوله هو الوجه فيقتضي التصور الضمير المستكن للنسبة اى يتوقف صحة على صحة تصور النسبة عنه من ان  
يكف عنه اى يمنع عن النسبة عنه هو الحكم الاصل في النسبة اى كون العدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل اذ كون النسبة  
متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصل فيه فاما القبح اى قبح النسبة عنه فوصف قائم اى ثابت بالنسبة للنسبة لانه قائم حقيقة النسبة لانه منع من  
القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسبة تحقيقا حكمه اى لاجل تحقيق الحكم النسبة وهو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق  
اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يبطل به اى بالقبح ما وجب القبح اى اثباته واقضاء وهو النسبة لما قلنا انه يصير عاملا على  
موضوعه بالنقص لان مقتضى حينئذ يصير دليلا على فساد مقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيق  
اى يجب العمل بالاصل وهو النسبة في موضوعه وهو ما ورد النسبة فيه وذلك بالقار مشروعية ليدفع النسبة على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو  
القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسبة عنه لا اى ذاته فيضرب اى المشروع النسبة  
مشروعا باصله اى في نفسه غير مشروع بوصفه لا اتصال القبح به فيصير فساد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب كونه  
والمراد منه هنا ما هو المفهوم فيسبب بين الناس يقال لولوة فاسدة اذ البقي اصلا وذهب المعاندا وبياضها واصفرت  
وكذا يقال بحسم فاسد اذ البقي اصلا واخبر وصفه بان نحن الحكم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع  
بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر الباقى متفقا باصله العبد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يتحقق انتفاع  
اصلا يقال للحكم اذا اتقن ولكنه يبقى صالحا للتعذر حكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية التعذر يقال حكم باطل فكذا لو كان  
المسما في في القواعد في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من يفعل العبد وباطلاق الشروع  
في النسبة انتهى اطلاق الشروع فلم يجرى مشروع فاما تصور العقل من العبد فعل حالة فيصير النسبة بناء عليه يسيان والعبد  
بالصوم ما هو به وليس في وصفه فلا نيته والاسساك فاما اعتباره ومسيره جهادة فموضوعه في الشرع لا

العبد بما لم يخرج الفعل عن الاعتبار وصيرته صوما زال اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفعل صوما نظرا في زوال اطلاق الشرع  
 وكان صوما نظرا في فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع النسي وتحقق ولذا لو ارتكبه كان عاميا مستحقا للعقاب لا بكونه  
 المنسي عنه واثباته بما في وسعة وطاقة من فعل الصوم اذ ليس في وسعة في جميع الاحوال الا بالاعتقاد الذي وجد منه قال وصينا  
 ان الصفة والفساد معينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه اليقاع الفعل باختياره فان وقع على وقف امر الشارع اطلاق  
 صحيح والا فلا يقال ولذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع التحقق لا سيما حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشارع لم يثبت له حقيقة  
 الشرعية فقلت وحاصله لولا في ان النسي راجع الى الفعل المتصور من العبد مثالا لشرعنا وجوب عندنا انما لم يوافق امر الشارع لم يثبت له حقيقة  
 اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فهدن اعتبار الشرع للاسمي صوما حقيقة الاتري ان  
 الاسما في الليل للاسمي صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النسي اليه مجازا لا حقيقة  
 والنسي مدون مطلق الصوم فعمل على حقيقة عدم الامكان وعدم المنافع يؤمن ان الصوم انما صار صوما يصوره ومغناه وكذا البيع ومعنى الصوم  
 كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبدة فلا يسمى صوما وبجاء الامحار  
 كسببية صورة الاسد اذ ما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل عند النسي كات لصحة النسي فلا حاجة الى البقاء مشروطا  
 بعد ذلك فاسد لان النسي لا يعدم النسي عنه من قبل النسي في المستقبل كالمركب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل  
 ليتحقق الانتساب بالنسي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاء الشرع وقوله ولا تنافي فالشرع يحتمل الفساد بالنسي كلاحرام الفاسد  
 فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لما نزل الشرع ومحافظة حدودها واستشارة الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء المشروط  
 بصفة الفساد انما يصح في الافعال احسية لانها توجد بصفة البقي والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء شرعيتها  
 للتناهي بين المشروعية والبقي فان المشروعية تقتضي بقاء ما واقع يقتضيه عدمه فلو لم يكن يدين اقامته الدليل على ان الشرعيات  
 تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال الشروع يحتمل الفساد بالنسي اسي يقتضيه مع بقاء مشروعية كاحرام الفاسد فان المحرم ما يحل  
 جامع قبل الوقوف بعرفة فمدحجه حتى لو مضى على احرام لا يخرج به عن العدة فيجب عليه القضاء في العام اقال ولكن  
 بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه اجزاء باركاب الخطور في هذا الاحرام وكذا الواحرم مجامع الملاحة  
 فيعتد احرامه بصفة الفساد ثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا لانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كونه للنسي منه  
 مشروعا على هذا الوجه اسي منع صفة الفساد او جوب اثباته موجب النسي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المشي  
 مشروعا مع صفة الفساد رعاية لما نزل الشرعيات دس ان ينزل اذ اصل وهو مقتضى في منزله والبيع وهو مقتضى  
 في منزله بان لا يجعل البيع مطلقا الاصل ومحافظة حدودها وهي ان يجعل النسي نسيما والنسي نسيما لان يجعل كلاهما في  
 الشرعيات واحدا من غير ضرورة وقية تعريف فسادا يوجب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع باخر  
 مشروع باصله وهو وجوده ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الحر مال غير متقوم فيعلم قلنا من وجه دون وجه نصا فاسد  
 لا باطلا وهو ان النسي من التصرفات الشرعية يقتضيه بقاء مشروعية قلنا ان البيع باخر مشروع باصله اني اخذ اعلم  
 ان البيع مباح على البديلين لانه مبادي المال بالمال عن تراص لكن لا يصل فيه البيع على النسي لانه ينافي العقد في البيع



ويشترط القعدة عليه دون القعدة على الثمن ويمنع العقل بملك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرطه هو حصول ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلاً وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالطرف على مقصوده فشرع المبيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث الخسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولاً في البيعات وكانت الاثمان اثباتاً حالاً فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبد احسناً باع خمر كان فاسداً لكونه شياً غير لان احد البديلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليته وتسلية الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن اوقاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لاصالح الادمي ويكره فيه الشح والغنية وهي سبيل المشابة لانه الطباع تسيل اليها وكذا أموال الخمر للتخليص امر متعارف ومشروع ولا شها كانت مالا متقبلاً قبل التحريم ونسبت بالنسب حرمة التداول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انتفاع المالك كماله من النفس المستعين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب التعاقد بعينه او بمثلها او بقيمة له من هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان بالاطراف ففصلت ثمناً من حيث انها مال ولم تعلل من حيث انها ليست بمتقومة فلا تنبع اصل الانتفاع لان ما هو كمن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاصل معاداً لمحل أو هو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل ولما اخل في البيع الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعاً باصطه غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان العقد فاسداً بالاطلال وكذا اذا باع خمر بعبد معين يتعقد المبيع فاسداً ولا يبطل وان دل فحول الباع على العبد على انه هو الثمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي البعوضة وذلك يقتضيه بطلان البيع كما اذا باع الخمر بر درهم لان درهم ايج مقابلة اسي مع عرض بعرض فكل واحد منهما ثمناً لها به فكذا لا يتعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك لا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدرهم لان الدرهم تعينت للشمية فبقيت الخمر سبعة وسبعة لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان حصل البيع فال متقوم مملوك مقدراً تسليمه ولذلك لا يتعقد البيع اصلاً وبخلاف البيع بالمية والدرهم حيث يبطل لانه ليس بمال في اسما حال ولا في المال ولا بعد الا في دين سماه فوق العقد بل انما يبطل لعدم ركنه وهو مباداة المال بالمال قولهم وكذلك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اسي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معادضة مال ببال في احد الجانبين فضل خال عن العوض يستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض اسي بالفضل بقوت الساداة التي هي شرط اجواز وموتج كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اذا اشترط الفاسد لا بالقيمة العقد ولا حداً لتعافدين فيه لنفع او لمعتود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسماً للعقد نفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اسي بيع هو الربوا في الشرط الفاسد في معنى الربوا والمراد منه نفس الفضل اسي الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم المنع من الانقضاء مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاقطع حكمه ثم انما هو في المسائلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا اقول صلى الله عليه وسلم لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا خور لموارا حديثه وما روى ان عليه السلام نصي عن بيع بشرط ورد المعنى في غير البيع وهو الفضل اسي عن العوض والشرط الفاسد فلا يندفع به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اصله في محله ولا يتحمل شيئاً منها بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين نأخذ بهن على اثنين كل ما فيه

لكن ثبت برهنة الفساد والحكمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان ميسر محرم مملوك للمالك وكذا المحرم جلد الميت ودمه الانتقام  
بما فعل كانت احرمه لاننا في ملك اليمين لانتان في سببه فكان ينبغي ان لا ينفذ العقول لما ذكرنا ان النسي للمنى في غيره الا ان الفضل  
والشرط اذ دخل فيه صار من حقوقه وكوصف فانه يقال بيع راجح المكان زبارة ما اشترى به وبيع لازم وغير لازم المكان بشرط  
التجار وبيع حال ونسار المكان الاجل ولما وجد النسي للمنى في وصفه لا اصله رفع وصف البيع الاصله ووصف المشروع انه بيع حال  
جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجب للمالك ولما بقي اصله موجب للمالك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت  
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم يفسد سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالمسبة والتبرعات فلم يثبت  
الملك قبل القبض بقصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا العموم يوم النحر مشروع باصله وهو الاساس عند تعالي في قسمة غير  
مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان العموم يقوم بالوقت ولا يخل فيه والنسب مطلق  
بوصفه وهو انه يوم عيد فصارت ايامي ومثل البيع بالنحر وبيع الزواصوم يوم النحر مشروع باصله في آخر يوم يوم النحر والظفر  
وابام التشرقي مشروع عندنا حتى صح التذرية وهو استحسان وعندنا في النسخة والشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى يصح التذرية  
وهو رواية ابن المبارك عن ابن جعفر بن خنيس عند تعالي عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة وامسك هذه الايام من غير  
فيكون معصية فلا يكون مشروعا الا ان كان لا يصح اذ ارشئ من الواجبات ولو بقي مشروعا بعد النسي ليجز كالصلوة في الارض المغنوة  
فخرجنا ان عدم الجواز لم يبرره معصية وعدم بقاء مشروعية واذ ثبت ذلك لا يصح التذرية بقوله عليه السلام لا تذر في معصية  
الله تعالي ونحن نقول بالصوم في هذا الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى كما يشبهه اول مشروعه  
الان على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى فاعلموا ان الله لا يهدي القوم الظالين فاعلموا ان الله لا يهدي القوم الظالين  
من تحمل برارة الجوع فيحمل على الوسوسة اليتم وفيه الخفاء حرمة الشهوة استمداة المنية للعاقب ودرج حاح التقى الامارة  
بالسوء والقياد بطاعة مولها في غير ذلك من المعاني التي لا تخص فم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعبد الصوم للصوم  
واليا في احدث للسكون والراحة فثبت التمراسل هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة ليسكون على خلاف العادة  
وتحقق الحكم النفي ذكرنا باسم في هذه المعاني مسادة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الاول في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة  
وارد الاجل في الايام محلا لها ايضا لئلا يفسد الحكم فيها حتى يملك فمنا حتى قرر مشروع باصله وهو في الصوم لا مساك مشروعا في وقت ولا في  
بدالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منبأ منه لانه كان النسي ليس له المحالة الا ان ذلك الغير عام  
وصار كالوصف لا يثبت الا بصور وجود ذلك الغير الا به فصارت محسوسا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة ولا اعراض  
عن الضيافة الموضوعة ليوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يجعل الا به فان المساك  
حمية او لعدم اشتبار او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والكيل على المغايرة قصور الصوم برون الاعراض وكفى بثبوت  
المغايرة بين الاثنين تصور وجود احدهما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكره بقوله الله ان الصوم يقوم بالوقت اسي بوجبه  
لان ميسر لا ولا تصور للصوم بدون ولا يخل فيه اسي في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت بعدا  
والنسي متعلق بوصفه اسي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اسي يوم ضيافة والتفصيل بالوقت كالتفصيل بالصوم لانه

يقوم به فادجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله ولما اصبغ النذر به فمنا لانه نذر بالطاعة وانما وصف  
المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكر اتي ولان صوم يوم النحر مشروع باصله مع النذر به عندنا لانه اتي بهذا النذر  
نذر بالطاعة لان كلف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشروعة لما بينا وبه جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام  
معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكر اتي الوصف الذي هو معصية وهو الاخر  
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا يذکر الصوم لانه ليس باعسا من ولم يوجد منه الا  
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله بعد على ان الصوم يوم النحر او صوم غدا هذا يوم النحر فلا يمنع صوته النذر ولهذا ائتمروا  
له في ظاهر الرواية بالا قطار في هذا اليوم ثم القضا في وقت آخر لتحصل له العبادة على اخلوص وتخلص عن المعصية  
ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه كما التزمه كبر ان يعتق هذه القربة وبه عينا يخرج عن نذره باقائه لانه  
ما التزم بنذره الا بهذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم انفسه لا يجب عليه القضا في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله  
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع تركها للنهي عنه وهو ترك  
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية بحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت اجابة  
الشرع قال لا قطع الاجل حتى فلا يجب على القاطع شي كمن امر غيره بالكف ماله فالتف له لا يجب عليه شي يحصل لان  
بامره كذا اذا قوله ووقت طلوع الشمس ولو كما صحح باصله فاسد بومنه وهو انه منسوب الى الشيطان لما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه لا يقال لاجبارها وهو سبها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة  
فقبل لا ينادى بها الكامل اتي الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروبة مشروعة باصلها لان النهي يقتضيه الشرع  
ولا يخرج في اركانها من القيام والمركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فكلون حنة في نفسها كما في سائر  
الاوراق ولا في شرطها من الطهارة وسر العورة وبغيرهما تتحققا بصفة الكمال حسب مقتضى هذه الاوقات  
فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ولو كما اتي زوالها او غروبها يقال ذلكت الشمس  
زالت او غابت صح باصله لانه زمان صلاح لفريضة العبادة كما سائر الاوقات فاسد بومنه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاز في هذه  
الصناعة ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين مشرقي الشيطان  
وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقتا فاذا كانت عند قيام الظهيرة فارقتا  
فاذا زالت فارقتا فاذا دنت للغروب فارقتا فاذا غابت فارقتا فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى  
الشيطان وقربنا الشيطان ناحيته ارسه فقبل انه يقابل الشمس وقت طوعه فلهذا سب حتى يكون طوعها بين مشرقي قلبه  
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه انة يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكمهم على عبادتها  
فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها مهيبة باصلها فاسدة  
لوصفها كالصوم في يوم النحر اذ النبي في الصورتين لعني في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما  
بقوله الا ان الصلوة اتي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة لا مائة للظرف في كجاء المظروف بل به توجد

بافعال معلومة فلا يكون فسادا سوثرافيا لانه مجاز بمنزلة الصلوة في الارض المخصوصة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لا بمجرد  
على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الطرف لما لم يوتر في الطرف لانه مجاز كان ينبغي ان لا يوتر في نقصانها ايضا  
حتى يتبادر الى الامل كما لا يوتر فساد الطرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المخصوصة حيث يتبادر الى الكمال مع ان النسي فيسا  
لفساد الطرف فقال بالوقت ان كان ظر فالكنه سبب للصلوة فساد يوتر في السبب المحالة لانه لما كان مجازا ولم يكن مفاد يوتر في  
النقصان لاني الفساد بخلاف الصلوة في الارض المخصوصة فان المكان فيها ليس سبب لا وصف فلا يوتر في الفساد ولا في النقصان بل يجب  
كراهية وهي المنع الادار الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض ولا يستقيم العمل  
كلما في الفعل لاني الفرض لا يستقيم عمل قوله وهو سببها على وقت الصلوة خاصة لان قوله لا يتبادر الى الكمال ويضمن بالشروع بلما قيل في معنى سبب  
الوقت ان ادراك كل مان والبقاء اليه فيستدعي شكره ان يغلب على الاشتغال بالخدمة في كل الزمنة كشكر الا ان العدة شكر خاص بالاجابة  
في بعض الزمنة دون البعض فاذا اندر اشروع فقد اخذ بها هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فصيل لا يتبادر الى الكمال في الصلوة  
في هذه الاوقات الكمال وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكمال لا يتبادر الى الناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع  
الكرامة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضاء ما يخرج عن الوحدة وان لم يكن فيه النقصان حتى  
وجب جبره بالسجود وان كان ساهيا واد كان كذلك وجب ان يتبادر الى الكمال لما يتبادر الى الصلوة في الارض المخصوصة فلما نقصان  
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او مضافا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع قوات ما دخل تحت الامر من الجواز فاما ما لم يدخل  
الامر ففواته لا يمنع عنه الا لا يدخل بالمأمور به وذلك كمن اثنى رقبته عمارا عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كان كفاة  
يجوز وان يتمكن فيها نقصان لغوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الادفئة لا يمنع عن ادراك الواجب ثم الوقت  
في الصلوة داخل تحت الامر باللائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر  
فقد اتى لا يوتر في المنع عن الجواز لغوات وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ومضافا وانما حكمنا بالنقصان بخلاف اجزاء  
الاحاد التي لا يتراد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا نجبر بالسجود فلا يطر في حق المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل  
تحت الامر فنقصان المأمور به فنقصانه قول ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فانه اذا اشرع فسادا او الفهم  
بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه العفو وينبغي ان نقضها في وقت محل فيه الصلوة فان نقضها في وقت اخر كرده اجزا وقد اساء لانه لو  
اسما في ذلك الوقت اجزاء فلهذا اذا نقضها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر حمزة عليه ربه ورواية عن ابي حنيفة حمزة انه لا يغني عن الشرع  
لاننا منسى عنها فلم يجب صيانتها عن البطالان كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوتر في الفساد بالقيست صحته وان صارت  
ناقصة فوجب صيانتها عن البطالان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على رابطينا فيوتر فسادا في فسادا ويعرف به اسي يعرف مقدار  
بالوقت حتى اذا زاد باده وانقص بانقضاءه ويعرف بالتشديد ايضا اسي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في مابيتي حتى قيل هو  
الاساسك عن المظنرات الثلاث نارا فارداد الاشارة الى ان فساد الوقت في الصوم فسادا فلم يغني بالشروع يمينه  
الاداء في الصلوة ليكنه بذلك الشرع لا بعينه الكراهية بان يصير حتى يفيض الشمس فلما الزنه وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشرع بدون حقه الكراهية  
فلم يلزم حقيقة الفرق ان ما ترك من اجزاء متفقة كان للبعض اسم الكل كما مره الملين والذين كانوا اذا تركوا من اجزاء مختلفة لا يكون



للبعض منه اسم الكل كالتكبير من السكر والماء والمخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان المخل لا يسمى كسجينا والصور  
من القسم الاول لتركيبة من اسما كانت متواليته فيها مشروع فيه يصير مما متركبا للمشي عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم التقصير  
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركيبة من قيام وركوع وسجود فيها مشروع لا يكون مصليا ولا يصير متركبا للمشي عنه  
واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة فوجب صيانتها قبل صيرورتها متركبا للمشي عنه بالتقييد بالسجدة فذلك وجب عليه التقصير  
اذا افسد ما فصار احاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه هل هو وسط وانقص فالكل من مضموم يوم بعيد لانه يلحق  
الاتصاف فذلك لم يفسد بالمشروع ولم يتاديه الكمال والوسطى في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها قل بالنسبة الى  
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منصوصة فذلك لا يتاديه الكمال ويفسد بالمشروع واما الصلوة في الارض المنصوصة فاقبح  
فيها اقل من الاثنين فذلك ثبت فيها الكراهية ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجادة المجردة كذا في  
بعض الشروح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهوة لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهوة فكان النكاح شرع للملك ضرورة  
لا ينفصل عن المحل والتحريم بعبادة بخلاف البيع لانه شرع للملك اليقين واكمل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع احرمته و  
فيما لا يحتمل المحل اصلا كالاتمة الجوسية والعبيد والبائس ولا يقال في العصب بانه ثبت الملك مقصودا به بل ثبت شرطا حكم شرعي  
وهو الضمان لا بشرع جبرامعتدا بغيره وشرط الحكم تابع لافساد حسنا بحسنه اسمى لا يلزم على الاصل المذكور وهو بان النسي عن المشروع  
يقضي بقا مشروع عيبه النكاح بغير شهوة فانه لم يبق مشروع مانع ان منى عنه بدليل تحقق حكم النسي فيه وهو احرمته وبدليل انه لو حصل قوله عليه السلام  
لا نكاح الا بشهوة على حقيقة يلزم اتخاذه في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهوة ابتداء عنك كانه وبقرار عند الجميع فوجب حمل ما النسي  
كما تحمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه هذا المعنى لانه لا يفسد ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك انفرادا عن عدمه  
كقوله عليه الصلوة والسلام لا يفسد ذلك لا يوجب بقا المشقة وبعده لا يوجب بل يوجب انتفاء ما ضرورة صدق  
الخبر وما ذكر انه يلزم اختلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منقطع اصلا واما سقوط احد وثبوت النسب وجوب العدة  
والهزينة فلهذه هي وجود صورة التقيد في محله لا الانتقاد اصل العقد وهذه الاحكام ثبتت بالمشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك  
ضروري يعني ولو كانت صيغة نية لا يمكن العمل بتحقيقها والقول ببقا المشقة ولو وجب صرفها الى النسي ايضا لان النسي  
انما يوجب بقا المشقة عيبا فيها امكن اثبات سوجبه وهو احرمته مع المشقة نية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع  
للملك ضروري لا ينفصل عن المحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروع عالا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكراهية والحق  
لها حكما من غير جنسية ولكنه انما شرع ضرورة بقا النسل اذ لو لم يشرع لاجتماع المذكور الثلاث على وجه الانتفاع باقية المشقة فيه  
من الفساد لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولما سمي بذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يظهر  
اثره فيها واذ ذلك حتى بقيت حرة ملكة لاخر انس ومنافضا بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها اجزت نفسها او وطئت  
بشبهة كان الارش والاجر والعقر لسادن الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح المحل وموجب النسي احرمته لا يمكن  
الاجمع بين موجب انتفاء دينها كحرمته ناجية بالاجماع فيندم اكمل ضرورة من ضرورة عدمه خدو ج السبب من ان  
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يزداد احكامها لانه اذا كان من ضرورة خرج بسبب عن اقامة المشقة في ضرورة كونه

لمعنى النفي والنسخ بخلاف البيع حيث يمكن القول فيه بقرار المستدعية والعمل بحقيقة النفي لان البيع شرع لمالك المبيع والتمسك به  
 يغضاه فالحكم الصحيح منبها لان التمريم ايضا داخل دون الملك داخل في ملك المبيعين تابع لانه ليس بموضوع للحل لا محالة فبقوات  
 المتبع عند وجود حده لا يلزم فوات الاصل الا ترى ان اى البيع او ملك المبيعين شرع في موضع المحرمه كالامه الموصيه وفيما لا يمكن  
 التحل اصلا كالعبيد والبائيم والاخت من الرضاع ولو كان اكل مقصود الملك المبيع كما هو المقصود بملك النكاح لم يشترع لمبيع  
 وملكه في هذه الصور لعدم القاعده ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعمال  
 لا يحض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا بقي في هذه الصور ليعبر عنه بعد زوال هذه العوارض فانما تنزل الى المحل  
 فالاحرام يثبت بغيره ولا يحض غيبته بالظهور وحرمة الظهار تنزل بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكن الوصول  
 اليها حسب الاسبقه لا يمنع ذلك من صحته النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن فيه فاحرمه ليست بمغايه الى غاية يمكن الظهار اثر  
 النكاح بعد انما صحا فلما يكون في الانعقاد فائده ملامه ما ذكره جواب عماير ونقصا على الاصل التحلف فيه وهو ان النفي عن التعريف  
 الشرعية يوجب بقاء المستدعية فلما فرغ من انذار الى الجواب عماير ونقصا على الاصل المتفق عليه وهو ان النفي من الافعال الشرعية  
 انعقاد المستدعية اصلا وما يرد نقضا عليه من الالف فانه فعل حس قبيح اعيه منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم  
 بالباطل ثم انتم جملتموه مشروعا بعد النفي سببا للملك المنصوب عند ادوار الضمان وكذا الزنا فعل حس قبيح اعيه منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا  
 الزنا وقد قلتم بمنزلة عيتم بعد النفي حيث جعلتموه سببا بحرمة ومما يرد اتى به لعمري اذا النعمه لا تنال الا بسبب شرع وهذا تناقض ظاهر  
 فقال نحن لا نقول انه انصب بان ثبت للملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والمبة وكما ثبت اكل بالنكاح بل ثبت الملك على  
 الكفر وبينا ان الضمان الواجب بالنصب بدل العين عند لا يدل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب  
 بمقابله ما هو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الله اهم للاستسلام كسبه ويده وانما يجب بطريق اكبر بالاتفاق  
 حتى لو غصب جماعة عينا وهلك في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة كحصول اكبر بها فاكبر لشرعي القوات لا محالة لان الغائب هو الذي  
 بحر وان القائم مكان من ضرورة القضا لقيمة العين عدم ملكه في العين لتكوين جبر المافات ولما لا يجمع البديل والمبدل في ملك  
 واحد ولا يتحقق المماثلة التي هي شرط لظمان العدوان وما لا يمكن اثباته لا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محذور  
 وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله تعالى وعبدك عني على الف درهم فاقبضه يقدم التمليك على نقود الف درهم ضرورة كونه شرط  
 في الحل لان يكون قوله اعقبه منى سببا للتمليك مقصودا وتبين لما ذكرنا بان ثبت بالعدوان الخفض ما هو حسن شرعي وهو ان  
 لا يفتيه جبر الحق في الغائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بمنزلة وضع الامر بما يجب البديل و  
 ان لم يثبت شرط بعدد هو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما ثبت بالاثبات به ففتحه كالامر بالاعتاق مع وان لم يثبت ملك العبد لانه  
 ثبت بفتحه بالاثبات به فاذا عتق ثبت الملك بالشر او لا ثم اتفق كما اوضح بالشر انهم امر بالاعتاق فكذا هنا نزول ملك الاصل الى الغائت  
 ثم يترتب عليه ملك البديل كما لو اتى بما ينص على الازالة من زمان بيع وتبين ان النصب يجب للمالك في العبد لانه لا يبيع الا اذا وجب  
 افتقار والشرط انما شرط في تابع له لانه ثبت بالتعظيم لغيره لان ثبت مقصودا بنفسه لانه ثبت بغيره بشرط لا يقطع كالمدة والصلو فصار  
 بغيره للملك لعلنا حسب الذي شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو شرطه وهو ان يترتب له ملك الغائت المقصود بالنصب والايام عليه

مخصب المدير حيث لا يوجب الملك فيه الغاصب ان ادعى الضمان لانا نقول بزيادة الممنوع ملك المخصوب منه بعد ان حققنا القيمة  
تحقيقا لشرط المشروعية وهو الضمان ولذا لو لم يظهر المدير لجهة ملك فظهر له كسب كان للغاصب دون المخصوب منه ولكن لا يدخل في  
ملك الغاصب بمانته تحت المدير فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في المدير يتحمل الزوال ولكن لا يتحمل الانتقال الزوال بل  
لتحقيق الشرط فيثبت هذا القدر وتطهير الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليها ونقول القيمة في المدة  
ليست بيد من العين لان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين متخذ في المدير فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بهه ولكن  
عند الضرورة ففي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الشرط فيجعل بدل العين اذا تعذر ايجاد الشرط فيه فيجعل خلفا عن النقصان  
الذي حل بهه قوله وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للمصاهرة والمصاهرة سبب للولد انما كان الغاصب  
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لان ثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا  
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من ان سبب للمصاهرة كالوطى اكمال والمصاهرة سبب لوجود الولد الذي هو الذي هو المستحق للمكرامات  
المكرامات ويانه ان اصل هذه الحرمة في الوطى اكمال ليس بثبوت الملك ولكن بمعنى البعضية وهو ان ما لا يصلح لغيره لغيره في الرحم  
ليصير ان شأنا واحدا ثبت له حكم الانسان ليقع ويومس له ويورث وبين الوطى ونه طهارا ببعضية وكذا بين الموطوءة وهذه الممار  
فيصير بعضها مختلفا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين ايمانها والبعضية التي بين الوطى وابنائها لذلك الممار هو بعضها  
واذا ثبت للممار والبعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الممار اناسا استحق سائر المكرامات البشيرة ومن حملتها حرمة  
المحرم فثبت احرمته في حق البعضية اعني تحريم عليه اصنام الموطوءة وبناتها واباها والوطى وابنائها للبعضية الحقيقية التي بينها  
بينهم ثم تعدى من هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية من اليها اعني تعدى حرمة ابها والوطى وابنائها من الولد الى المرأة  
وحرمة اصنام الموطوءة وبناتها من الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة لغيره لوطى لان جزمه صار جزءا منها  
اذ الولد كماله مضاف اليها وجزءا صار جزءا منه لانه مضاف اليه بجماعة ايضا فصار الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت احرمته  
بينها بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطة حكمها والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليقه عدم جواز بيع اموات الاولاد لقولك كيف  
ينبغي نحن وقد اختلفت سواكم بل هو من واما ذكرنا ان سبب الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العلوق تتعذر  
هو سبب ظاهر فغفص اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كما حصل تقديره اذ اعتبار الاحتمال والى ان الحكم لا يصلح لغيره الوطى كحكم غفلت  
من غير تفاوت بينهما لان الفاضل اليه يجوز ان يقوم مقامه في اثبات احرمته ايضا فكان ينبغي ان تثبت احرمته بين الوطى والموطوءة  
لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض حرام لقوله تعالى فمن اتبعني ذلك فادلك سم العادون بقوله  
عليه السلام نكح اليد ملعون الا انما شركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام  
لذا المعنى حتى صلت جوارحه وقد خلقت منه حقيقة حرمته بينه ثم هذه المعصية لا تختلف باكمل واحرمته فلا يختلف حكم احرمته  
فثبتين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحمل لا يصلح سببا للمكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو سبب  
هذا الوجه لصلح ان يكون سببا للمكرمة والمكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه احرمته مضافا الى ما هو سبب للاحكام  
الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ثم هو اذا جعلت به كان له ذلك من احرمته بالغبية ومن سبب آدم ويكون

نسبة ثابتة بحكم هي عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع الوضاع وتثبت هذه الاحكام كلها بطريق الكراهة لا بد من هذه الاحكام  
 زنا ولدك ههنا فان قيل فاعلم لمكره تم يكون الزنا مخطوئرا من وجه مباها من وجه وبها قول باطل فانه لو كان كذلك لمسا  
 وجب به احسد كما في الجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطوئرا من كل وجه ولكن من حيث كونه سببا للمصيبة  
 بمخطوئرة يجوز ان ثبت للفعل جهتان احدهما شرعية والاخرى مخطوئية فكل من بالتحرك الى اليمين فخصي عن التحرك الى اليسار فترك  
 امامه فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك الحرام مباح والتحرك الى اليسار الذي هو ترك النكاح  
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بل هو بمنزلة شيئين فكلناهما واجب احدهما من حيث كونه زنا من  
 هذا الوجه هو مخطوئرا من كل وجه بثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقع في الفعل من حيث كونه زنا لا لا لوجوب فيه لمكانا لا لثبوت  
 ملك فلا يوقع خلا فيما هو سبب للمصيبة المحذورة عن تلك الشهرة لتعدا لا حذرنا عن قول  
 والولد هو الاصل في استحقاق المهرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تجدي منه الى الطهارة ويتعدى الى سببه  
 ما قام مقام غيره مما يجعل لاجل الاصل الاتري ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء سطر او قفلا فذلك ههنا  
 بيد وصف الزنا باكرامة لقيامه مقام الا لوصف بذلك في ايجاب حرمة المضاهة اى المحرمات الاربع وحرمة اجابات  
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابناءه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى  
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق خلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في منعه ولما استحق هذا الولد جميع كرامات البشر  
 التي استحقها المخلوق من بار الله تعالى كما ذكرنا ثم تجدي اى المحرمات المذكورة منه اى من الولد الى الطهارة اى طهارة بها الاب  
 والام لا غير لان حرمة اجابات الموطوءة وبناها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة ابار الوالطي وابناها لا يتعدى منه  
 الا الى الام فلا يقيم نفسه الا طهارة بالابوين والاجلوا بجرات كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم يتعدى اى سببية ثبوت  
 هذه المحرمات وهي حرمة المضاهة والضمير مستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع  
 الضمير المتكلم في تتعدى الاول لان المحرمات لا تتعدى الى الاسباب لهذا العيد لفظة تتعدى والا لكان يكفي ان  
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله عليه  
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لابن ابي ليلى رحمه الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لاجل الاصل لا لغيره  
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وملاحيته احكام بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم  
 والنقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج البنية والمشفقة عملت علما من غير نظر الى وصف  
 نفسها وملاحيتهما الحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في المأفادة التنظيم نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يتعد  
 الى وصف التراب التي هو مخلوق فذلك ههنا اقسام التراب مقام الولد بمنزلة سببية فاعلم حكم الولد ابيده مغلقة بالاجل  
 مع هذه الصفة سبب صلاح للولد ولما اقيم مقامه والولد لا يوصف باكرامة والقبح لما ذكرنا وما روي في عليه السلام  
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود داخل الانثى ايد ان ولد الزنا يكون اصل ومنفعة اعدا الى الناس من ولد الزنا  
 كذا في الطريقة صدد الجحج قطب الدين القنطري رحمه الله عليه لقيامه اى الزنا مقام الا لوصف وهو الولد بذلك



أما لو حثت الحرمة في إيجاب حرمة المصاهرة أسمى قيام مقام الولد وادبر وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لاستحقاق سقوط الحرمة

**فصل في حكم الأمر النسبي في ضد النسب إليه** اختلف العلماء في ذلك والخمارة عندنا أنه الأمر بالشئ يقتضيه حرمة ضدّه لأن يكون موجبا له أو لغيره لا لأنه ساكت عن غيره ولكنه تثبت حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بحسب الطريق يجوز تابعا بطريق الافتقار دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنسبي عنه فان طلب الفعل في قولك استحرك نسوب إلى التحرك وسدّه السكون في طلب الاستلقاء في قولك لا تسكن نسوب إلى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك بل لا أثر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل لا أثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبيان اختلاف العلماء فيه يعني الذين قالوا بان موجب الأمر الوجوب في ذلك أسمى في حكم الأمر والنسبي في ضد النسب إليه إذ الحكم يقتضيه بامر أو نهي فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي حجة الله عليه أصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشئ نهي عن ضدّه ان كان له ضدّه كما لا مراءى لايمان نهي عن الكفر وان كان له تضاد كالأمر بالقيام فان له اضداد من نهي عن الركوع والسجود والاضطجاع ونحو ما يكون الأمر بنهي عن التضاد كلها وقال بعضهم يكون نهي عن واحد منها غير عين فصل بعضهم من أمر الإيجاب والندب فقال أمر الإيجاب يكون نهي عن ضد المأمور به أو تضاد لكونها مائة عن فعل الوجوب وأمر الندب لا يكون كذلك فكانت تضاد الندب غير منسبة عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل جعل أمر الندب نهي عن ضدّه حتى نذب حتى يكون الاتساع عن ضد الندب سندوبا كما يكون فعله مندوبا أو النهي عن النهي فأمرو بضده ان كان له ضدّه أو سداً بالتفاهم كالنهي عن الكفر يكون أمراً بالإيمان والنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون وإذا كان له تضاد فغند بعض أصحابنا وبعض أهل الحديث يكون أمراً بالتضاد كلها كما في جانب الأمر وعند عامة أصحاب الحديث أنه لا يكون أمراً بجميع التضاد ثم عند بعضهم لا يكون أمر بالشئ منها وعند بعضهم يكون أمر بالواحد من التضاد غير عين وهذا بيان اختلاف من أجل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على أن عين الأمر لا يكون نهي عن ضد المأمور به وكذا النهي عن النهي لا يكون أمر البعد النسبي عنه لكنهم اختلفوا في أن كل واحد منهما بل يوجب حكماً في ضدّه أضيف إليه فذهب أبو حاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة إلى أنه لا حكم له في ضدّه أصلاً بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وإمام الحرمين من أصحاب الشافعي حاشم وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وأبو الحسين جميعاً إلى أن الأمر يوجب حرمة ضدّه قال بعضهم يدل على حرمة ضدّه وقال بعضهم يقتضي حرمة ضدّه بكذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهية ضدّه ونحو ما ذهب إليه من يقتضيه كراهية ضدّه وهو الخثار للقاء في الإمام أبي زيد وشمس الأئمة ونحوه للإسلام ضد الإسلام ومن تابعهم من التأخرين وذكر صاحب القواطع أن المسئلة معصورة فيما إذا كان الأمر يوجب تحصيل المأمور به على الفور فاما إذا كان الأمر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور بكذا ذكر شمس الأئمة وأبو الليث وذكروا عبد القاسم البغدادية أنه ان الأمر بالشئ لا يكون نهي عن ضدّه إذا كان المأمور به مضيئ الوجوب لا يدل وتخيير كالصوم فاما إذا لم يكن كذلك فلا يكون نهي عن ضدّه كالغفارات واحدة منها واجبة مأمور به غير نهي عن تركها بجزء تركها إلى غير هذا واحتج العامة به

بان الامر يوجب الاتيان بالوجه فكان من ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم انهي فكان موجبا للثبوت  
من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باشي ضد اشتغل بفور ما هو المطلوب  
الا ترى انه لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالعمود فيها او بالاضطجاع او بالقيام فيكون الامر  
وهو الخروج فاما انهي فلما عدا ام النهي عنه بالغ الوجود فلان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام النهي منه الا باثبات ضده  
فيكون النهي حينئذ امرا بفسده وان كان له ضد واحد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالفسد ثابت ضرورة  
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بفسده واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات  
الامر بفسده واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باوحد من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالامر  
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور  
لما بينها فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان الاتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور  
الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعل امرا به ايضا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يقتضي مع تصحيح  
بالنهي فيها ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التمرك واجبت لك السكون او انت نهيتني في السكون كان كلاما مغتلا لان  
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالفسد والاباحة والتحريم نهي فانه فاما اذا كان للنهي عنه اضداد  
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد وان يقول لا تسكن واجبت لك التمرك من اتي جهة شئت او تقول لا تقم واجبت لك  
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا فثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بواحد  
من الاضداد بغير عين لان النهي لم يقتض امرا بفسده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي عنه  
فثبت الامر بفسده واحد بغير عين والامر قد ثبت في الجمل كافي في واحد انواع الكفارة وآجبت المعتزلة بان كل واحد  
من الامر والنهي بخلاف الآخر ضيغه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للامتناع فلو كان الامر بالشئ نهيا من ضده  
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره السكوت في شئ بهما الوضع  
لا يصح دليلا الا ترى ان الامر بالشئ وضع للطلب ولا دلالة على ثبوت موجب وهو الطلب فيه لم يثبت له الا  
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيه لم يثبت له لانه كان  
او لم يذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهيا من ضده  
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا هو بفسده امرا ونهيا مني عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ  
نهيا من ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر ضعيفه مخصوصة  
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضده المباح هو به مني عنه وضده النهي عنه  
بما هو به فاختلفت عباراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي من ضده وعلى العكس  
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا من ضده وعلى القلب ومنهم من يسلق ما يفسق له من اللفظ  
ولا يفسق في بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتلك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة منه بما سكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر بها للنهي امر صيغة جبل كل واحد منها موجبا في ضدها اضعاف اليه من المأمور  
بهذا النهي عنه ضدها اوجب فيها اضعاف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب العمل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغة  
ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بين القول بحرمة الضد ولم يكن احدهما الى الصيغة جعلت ثابته بطريق الدلالة اذا الصيغة  
تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كالنهي عن التانيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التانيف وتدل  
فختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقصود الا ان الثابت  
ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهى دورو لمن في غير المنهي عنه نصبت به الكراهية دون الحرمة ووجه  
ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابته بطريق الضرورة والاتقنا لان طلب الوجود بالاول يقتضي طلب  
الاتقنا ضده فكان ينبغي ان ثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فذلك  
قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لانه يوجبها لو يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس لسراد  
بالاقتضاء مهنها جعل غير المنطوق بنطوقا لتصحح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل السرا به انه ثابت بطريق الضرورة غير  
مقصود كما ان مقتضى ثابته بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فذلك ثبت  
موجب النهي والامر مهنها بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما جعل مقتضى ذكر كراهية بقدر ما تندفع به الضرورة وهو جهة  
الكلام وذكر الشيخ ابو الميمن في البصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل الديار اذا ذكر ان الامر بالنهي يقتضي كراهية ضده ولا  
اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل وست اورد في ما اذا كان رايه ان توجبه الوعيد على تارك المأمورية لا رنكا به ضد النهي عنه وهو التارك الذي قال  
هو فعل كما هو من مذهب جمع اهل القبلة ام لا فعدم الامر به من غير فعل انكبه كما هو من مذهب ابي حنيفة فان كان الوعيد متوجبا لا فعدم المأمورية بكونه  
اي بالاشتمال فاني حاجته الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد به وانه متوجبه وان لم يكن به لتوجبه الوعيد من فعل مخطويرة انكبه وذلك لعل التارك ايضا يحرم  
بتوجبه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم تغدبه التدبير حرمة لما يشترط فعل مكره وليس بمبتدأ في عنه ولا مخطويرة هذا مما يراه  
جميع اهل العلم واليه اشار صاحب البيان ايضا فقال او قال بعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك  
صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه المكروه لا يعاقب على فعله وحسب به ان الضد انما يجعل مكره اذا لم  
يكن الاشتغال به فغوتا للمأمورية فاذا تضمن الاشتغال به لغوة لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التقويت ويعبر سببا لتوجبه الوعيد  
وستحقق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم الخمر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة وميل بل عبادة وسبب  
لنيل الثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما للغير لا يمنع استحقاق العقوبة ككل مال لغير قوله وقائمة هذا الاصل ان التحريم  
لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه كفوت الامر فاذا لم لغوة كان مكره ما كالا مراه بالقيام ليس بهي عن العتود  
اصلا حتى اذا قد تم قام لا فسد صلوة ولكنه كره وهو ما ذكرنا ان الامر بالنهي يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا  
بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابته بالامر من حيث تقويت الامر  
اي المأمورية يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادعى الاشتغال به الى فوات المأمورية فحينئذ يحرم لان تقويت المأمورية  
حرام فاذا لم لغوة اي لم لغوة الاشتغال بالضد المأمورية كان الاشتغال بالضد مكره لا حراما كالا مراه بالقيام يعني في الصلاة

ليس من العقود بطريق الامانة والعقد متى اذ اقدمتم قام لم يفسد مملونه بنفسه العقود لانه لم يقبض به مامور الواجب بالامر ولكنه احيى  
العقد ويكره لان الامر بالقيام اقتصى كراهته ثم سيق هذا الكلام فيمنع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم يوجبونه امرية العقد على فوات  
الماور به ايضا كما نبه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المقتضى على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت  
الماور به بالاستئصال لبعده في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحكم  
العقد الا عند تضييق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون كرهه على ما اختاره شيخنا في روايته وينبغي ان لا يكون كرهه ولا اذ لم يكن التأخير كرهه  
لعدم ما دلت عليه من كرهه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عند بعضهم كالضيض فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت  
ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التأخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور  
به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم يكشف في سره السئلة قال صاحب الميزان ان فصل كل  
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة يكون في القوة كالتواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس  
الخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضى كراهية ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اى ضدا للنهي عنه  
اثبات سنة يكون في القوة كالتواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتصى الكراهية التي ادى الى من التحريم بدرجة وجب مقتضى الامر  
الثابت في ضمن النهي سنة الضد التي ادى الى من الواجب بدرجة اعتبار الاحدهما بالآخر ولم يرد باسته مامور المعطل بين الفقهاء وهو  
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترضيا يكون ترضيا الى الواجب وانما قال يحتمل  
لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوقيف اني لم اقف  
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقف على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه قولان على حسب احوالهم  
في الامر ولهذا اى ولان النهي يقتضى سنة الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيط فبقوله عليه السلام لا لبس المحرم القبايل  
القميص ولا السرويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يسجد الغليل فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة  
لبس الازار والرداء اى كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس الخيط كان مامورا بلبس غير الخيط اقتضاء فيثبت بهذا  
الامر سنة لبس الازار والرداء لانها ادى الى ما يقع به الكفاية عن غير الخيط

وفصل في بيان اسباب المشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها المشرع اسبابا لى بيان الطرق التي  
تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمه الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا لى  
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار شيخنا ابي منصور  
وقال جمهورنا لا شعيرة للعقوبات وحقوق العباد واسباب لى با وجوبها اليها فاما العباد واستغفار لى با وجوبها الى ايجاب التوبة  
وخطا به وانكر بعضهم الاسباب محلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه خلق بالوصف الذي جعل حله  
ويكون ذلك امارا لى ثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشباهه متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع له هو الله تعالى  
لما ان الموجب للامور المحسوسة والحقايق هو الله تعالى وصفه الايجاب صفة خاصة لا يجوز ان تصاف بالصفة الحقيقية فكان  
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض الوصف النص علامة وامانة على الاحكام



في الفروع فيقال اسباب موجبة او على موجبة مجازا لظهور الاحكام الشرعية تعالى عندنا وان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام  
بمعناها وقد توجد بعد الشرع ايضا بالاحكام في حق المجانين والمعتبين وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور انفكاكها عن الاحكام  
تلك في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتبع الدعوة وهو الذي اسلم  
في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واجتبه من فرق  
بين العبادات وغيرها بالعبادات حيث لا تتصل على الخصوص فتختلف الى الجاهل لانها لو كانت موجبة بالاسباب وانما العقوبات تنضاف الى الاسباب  
لانها حادثة كسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ودوجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة الى  
شيء اخر فالعقوبات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب وضافة وجوب الفعل الى الخطاب  
وكذا العقوبات فان الواجب على المجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولاة فيجوز ان يضاف وجوب  
عليه الى السبب وما وجب على المولاة الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثم امنين جلدة فاجلدوا كل  
واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عند عدم الضمان اما العامة فقالوا ان  
تلك شرع للعبادات اسبابا لضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والمحدوم سببا  
لضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتفاق سبب على الوطى  
الكل وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات المخصوص الضمان اكرم جميع الاسباب وعظمها وادضاف  
الاسباب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقربا لبعض  
فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائر ما الى الاسباب ايضا بالدليل  
وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها  
اذا لا يجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب  
لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل  
وجوب القصاص عليه ولذا الشيع يحصل بالطعام والارواء والماء ثم يضاف ذلك الى الطعام والساقى فكذا هذا وقولهم الاسباب  
كانت ولا حكم فاسد لاننا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كما سبب العقوبات  
وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار شيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي  
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب  
الاداء في حقه تحقيقا ولا تقدير اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على  
الاداء ولان في ايجابها عليه جرحا لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقاسني دار الحرب عاقبة فيستقط  
وبما للوج والقصور لندرة طمق بالكثير وسيا نيك باقي الكلام في اثبات التفسير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى  
كما هو باسماؤه وصفاته وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة هي  
مما ثبت في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشايح اسبابا كما اى تلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانها هي القوت

لأحكام فاسرمكن الشائع واختاروا لفظ سبب لأنه أهم وأهم ولأن هذه الأسباب هي الحقيقة أمارات على الإيجاب الشائع الذي هو سبب جملتها  
 موجهة في الحقيقة بذواتها لأن الواجب جازم فلا بد من محدث ولا محدث إلا بالتدريج سبباً له لا يستلزم ثبوت صفته إلا بحدوث الجوز  
 إلا أنه جعل الأسباب أمارات على الإيجاب فيسببها على الإيجاب باليد بما هو الواقع في قوله كما يجب البيت  
 سبب وجوب الحج البيت لأنه يضاف إلى البيت في الشرح قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والامانة من دلائل البيت على النبي  
 تعالى إلى البيت حجة شريفة شريفة في زمان يصير سبب الزيارة شرفاً قالان المكان المحرم قدراً عظيماً له واقعاً ما لا ان في شرفه الله تعالى فيكون تبارك وتعالى  
 الله تعالى لاله واما الوقت فشرطه ان لا يداو لعدوم صحته الا وادونه ليس بسبب لئلا لا ينسب اليه لا يتكبر ربح بتكرره وبتكرره  
 صفة الاداء عليه مع اتفان تكرار الوجوب بتكرره ولعل للشرطية والاقبال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء  
 غير جائز لا في شوال فكيف يقال ان شرط الاداء لو لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سبباً لم يكن اضافة وقت  
 اليه مضيعة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل ان سبب لاننا نقول الوقت شرط الاداء ولكن هذه عبادة ذاتها ان كان  
 شريفاً او اذاً او بمنزلة انقسامه على الكثرة وازمنة وخص كل ركن بوقت معين كما يخص مكان مخصوص فلم يكن قبل وقته الخاص كما لا يجوز  
 في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يكن يوم الثاني في اليوم  
 الاول ولا قبل الزوال فحق ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف في سعي  
 رمضان لم يكن سعيه معتداً به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم اخر لم يكن له سعي ولو كان طاف في شوال كان سعيه معتداً به  
 حتى لم يلزمه اعادة يوم الفجر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشر والصلوة بالوقت والاعمال  
 بالاسباب اى صوم شهر رمضان مشروح احكام واجب شهر رمضان فالامام للعهد فيها اتفق المتأخرون من رسلنا في مثل القاضى الامام  
 ابي زيد وانا ما تمسكنا من السنة ونفرا الاسلام وصدنا الاسلام ابي اليسر من تابعهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم اشهره لا يضاف  
 اليه ولا يتكرر بتكرره ولا يصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام تمسك السنة السخري الى ان سبب مطلق  
 شهروا الشهر حتى يستوت في سببته الايام والليالي متمسكاً بان اشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعل الشرع سبباً  
 لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثباته للايام والليالي جميعاً والدليل عليه ان من كان مقيماً في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم  
 ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون  
 اذا افاق في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذلك انية اداء الفرض قضاء بعد وجود الليلة للاداء  
 بغروب الشمس قبل ان يصوم ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا يقع  
 نيته ويؤديه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لذكر الله تعالى في سبب القاضى الامام ابو زيد  
 ونفرا الاسلام وصدنا الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجوز الذي لا يخرج من اول كل يوم سبب  
 الصوم ذلك اليوم فيصوم جميع اليوم متوازناً لان الواجب في الشهر شيئا متفكراً او صوم كل يوم عبادة على حدة فمن  
 يتطه بغيره لا يتطه بغيره لظهوره والفراده بالارتفاع عند طهره والناقص كالصلوات في اوقات متباينة في الصلوات  
 اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء النظر لا يجوز في وقت الفجر ويقترب من وقت العصر قبل اداء النظر وهذا المعنى فيما نحن

موجودة وزيادة وهي ان من لم يمين وقتا لا يصلح للصوم اذ اوله لا قضاء ولا تقلا فكان كل عبادة مستلقة بسبب على عدة وذلك بطريق  
 اخرى قلنا وان العذر الثاني انما اجل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الايام دون لا يجزى  
 هذه صفة الله تعالى فلم يستقم الوقت الثاني لا اذ اشترط سببا الوجوب فقل ان الاسباب هي الايام دون العبادات وما يجزى من كلام شمس الامانة  
 رحمه الله ان شرف العبادات باعتبار شدة الصوم في ايامها وكان شرفها باعتبار الشرف الايام او شرفها باعتبار انما اوقات لقضاء الصوم  
 وكلاهما في شرف يحصل باعتبار سببته وذلك بان يكون محلا لا اذ سببه واما عدم سقوط الصوم عن المحزون الذي سببه لم يقق  
 الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع المحزون الا ان الشرع اسقط عنه عند نقصان الواجبات ونقص الخروج واعتبر النجاشي في  
 حق الصوم باستغراق المحزون جميع الشهر ولم يوجد اما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليلة في حق هذا الحكم ضرورة  
 قلنا ان النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقبعت النية في الليل مقام النية المتقدمة باول الصوم ولا ضرورة فيها من  
 فيه قوله في الصلوة باوقات سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتا التي شرعت فيها بدليل انما تنسب اليها فيقال صلوة المفروضة  
 انظر وانما تكرر تكريرا لا اوقات واما من المرات السببية والعقوبات باسبابا بسبب العقوبات النجاشيات التي تنضاف اليها مثل حد الزنا  
 وحد الشرب بعد المسرة وحد التقذف فانما شرعت جزاء على النجاشيات فكانت النجاشيات هي المؤثرة في اسيماها فكانت اسبابا لما قبلها  
 التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تنضاف اليه من سبب متردد بين المحذور والاباحة بسبب وجوب الكفارة ما نفيقت الكفارات التي من امر  
 متردد بين خطر واباحة مثل الفطر العمدة في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام ولهمين المنقذة النية باحث وذلك  
 لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاحقاق والصدقة ولانها تكون الذنب نحو  
 ولما سميت كفارة ولما يقع التكفير الا بما هو عبادة ولما كانت النية فيها شرط فاقبعت النية في اوقاتا التي من وجبت عليه ليؤد بها  
 باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يبشره العبد باختياره لله تعالى فكان في اداها معنى العبادة ولكنها لم  
 تجب الا جزئية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد وود ولم تجب متبذرة على وجه الله تعالى كما وجبت للعبادة  
 فكان في اسيماها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطور الذي يستحق المثل ثم به اذا كانت مترددة  
 بين الامرين وجب ان يكون سببا مستقلا على معنى الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفة الاباحة ومعنى  
 العقوبة مضاعفا الى صفة الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف المؤثر ولذلك لا يصلح الخطور المحض كقتل العمد ليس لغرض  
 سببا لما كما لا يصلح المباح المحض كقتل سبي والمبين العقوبة قبل بحث سببها ثم الا فطر عمد اسباب من حيث انه يلازمة  
 فعل نفسه الذي هو مملوك له وخطور من حيث انه جناية على الصوم فبصل سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا وبشره  
 لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة واما الوجوب للكفارة الفطر فقد  
 بينا ان الا فطر من حيث انه يلازم فعل نفسه الذي هو مملوك له فكنت فيه جهة الاباحة والاتقادات في تحقيق هذه الجهة من  
 ان يكون الا فطر بالزنا وشرب الخمر او بوقوع الابل وشرب الماء ولم يقترب هذه الشبهة في سقوط الحمد لان الشبهة الدارئة  
 للحكم هي تورث خلاف حرمته الزنا وشرب الخمر هي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق  
 ما اوقات النجاشية اذا كتمان بالافطار لا تصور لعبد التماسه كان الا فطر قاصدا في كونه جناية فيمكن باعتبار المقصود شبهة

الواحدة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا ومثرب الحرام في العاصي المأمور بالابتعاد في الاسرار او الثاني في رمضان  
 لذلك الزنا حرام في نفسه لا محذور وهو محذور فوجب كونه حراما في نفسه لحد الذي هو محذور بسبب المعنى الآخر كقوله  
 لما صار محرما للغير بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة وقيل  
 ان خطاءه وان لم يكن الخطأ والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رعى الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار المحل هو  
 محذور لانه اصاب او سبب ما يصح فاصح سببا لما وكذا الاصطلاح مباح في الاصل وباعتبار الاحرام محذور فيكون متروك من الامرين  
 وكذا اجمع في الامرين المعقودة صفتا الخطأ والاباحة من وجوب احدها انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا اشترعت في بيعته  
 نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يثيرونه ولا يثرون انفسهم على نفسه وعلى من كان يحلف في  
 السببية لبعض وهي ايضا تنسب منها لقوله تعالى ولا تجعلوا القدر حصة لايامكم اي بدلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واخفوا ايماكم  
 اي استتروا عن الامرين في خطيئكم انفسكم عنها والثاني ان الامرين الصادقة عند شمرع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا  
 سبابة الا انها تأخذ معنى الخطأ باعتبار الحث فكانت دائرية من الامر فيقتل سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان الامرين مع الحث سبب  
 والوجه الاول يشير الى ان نفس الامرين سبب والحث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة  
 قوله والعلماء تعلق البقاء المقدر بتعلقها بالباد والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق والعلماء مشروعة بهذا سبب  
 مشروعية العلمات تعلق البقاء المقدر اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والحشيش بتعلقها اي بما شرعها من ذلك  
 فكلان يتعاطى كذا اي يجوز فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا  
 لما لا نقول وجوب سبب البقاء ولكن تعلق البقاء بها واققراره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصالح سببا  
 لما وبما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى تعلق هذا العالم وقدر بقاءه الى  
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء الجنس بالنسب وذلك بايتان المذكور الاثبات في مواضع الحديث فشرع له طريق  
 يتناول به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا انقراض وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا  
 وفي الشركة منقضا فان الاب متى اشتبه تبعذرا بسباب المونة عليه وليس للامر قوة كسب الكفريات في اصل الجملة وكذا لا طريق لبقاء  
 النفس الى اجل غير اصابه المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصلا في يدنا وانما يتكفل من  
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب  
 من الفساد والله لا يحب الفساد وقوله والايام بالآيات الدالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو  
 باسمائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه غير ثابت  
 فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته الايجاب بواسطة تبشير اهل العباد وقطعا شعبة المعاندين او لو لم يوضع له سبب  
 ظاهر بنا انكر المعاندين وجوبه ولم يكن الا لازم عليه فوضع السبب لظاهر الزمان المحجج عليه وقطعا شبهة بالكلية وحدث العالم  
 يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على المصانع ولهذا سمي حالما لانه علم على وجوده وحدانيته  
 فيستدل به على ان له صلا من صلا فصنعت الكمال من راحن الحقيقة والزوال والكلية اشار محمد رضي الله عنه بقوله العبرة



تدل على البعير وأما المشتى يدل على السير فهذا الهيكل العلوي والمرکز النقطي أما يد لاني على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو  
 طرية القاضي الامام ابى زيد وناحية فيها عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فقاوا بسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى  
 على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم بالقصر العقول على الوقوف على كبريات فضلها عن القياح شكرها  
 واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكر السوانع نعمه بفضل وكبره وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمته وان  
 سده عمره وان طالت فالايام وجبت شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكل العقل الذي هو النفس الواهب والصلوة وجبت شكر النعمة  
 الاعضاء السليمة والصوم وجبت شكر النعمة اقتضاء السموات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والبر وجبت شكر النعمة  
 فان الله تعالى لما اضاف الى نفسه كرامته لصار امان الخلق لحرمة فوجبت زيادته اداء لشكر هذه النعمة وتخصيلا للامان من النيران  
 فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميراث من المتأخرين قوله وانما الامر بالزمام  
 اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب بالتمتع ثم يطلب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالنحو ان  
 الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر بالزمام اداء ما وجب به او وجوبها عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب  
 في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر بالزمام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به التمتع في ذمة المشتري ثم لا يلزمه  
 الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادات شي سوى وجوب الاداء فثبت وجوب الاداء بالنحو ان الذي  
 يكون واجبا بسبب الوقت فلما الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع لفظا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في  
 الصوم فلما مشروع لفظا في كل يوم وجد الاداء اول يومه وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب  
 بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء اول يومه كذا ذكره شمس الأئمة قوله ودلالة هذا المصطلح اجماعهم على وجوب الصلوة  
 على النائم والمجنون والمغني عليه اول يومه والجمون والاعماء على يومه وليدة اى الدليل على ان فضل الوجوب بالسبب  
 وجوب الاداء بالنحو ان اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمغني عليه اذ لم يزد  
 الاعماء والمجنون على يومه وليدة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافتاقه والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فثبت  
 ان الوجوب في الوقت ثابت في حقه بالسبب لوجه الخطاب اليهم اوله لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال  
 ذلك ابتداء عبادته تجب عليهم بعد الانتباه والافتاقه بخطاب جديد يوجب عليهم لاننا نقول تجب رجاءية شرط القضاء فيه  
 كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرط القضاء لكان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت الا ان  
 ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاءها بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والحالض اذا اسلم او بلغ او ظهرت بعد  
 خروجه الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهنا ومع الوجوب رعت شرط القضاء ل  
 ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالتزام به على انهم انما يستقيم في حق النائم ودون المغني عليه والمجنون  
 لان الصلوة عند الشافعي رخصة لا تجب على المجنون والمغني عليه اصلا حتى لا يجب عليها القضاء بعد الافتاقه اذا كان  
 المجنون او الاعماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سيده الاوقات للعبادات من اصحابنا فثبت  
 بجمع التمسك بالاجماع في حق المجنون والمغني عليه الصلوة ويكون المراد من الاجماع اتفاق علماءنا دون جمع العلماء قوله وانما

يعرف السبب نسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما اضافة الى الشرط مجازا ثم بين ان الشيء امانة كون  
 الشيء سببا فقال انما يعرف السبب اى سببية الشيء بنسبة الحكم اى اضافة اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشروع البيت وهذا الشرط وكفاية  
 الفعل وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويكرر تنكيه لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء اضافة اليه سببا لضاف  
 وان يكون الشيء المضاف سادسا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث لبعده واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتمييز  
 كان الاصل فيها اضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز ونقص الاشياء بالحكم سببية لا ثابت به فكانت الاضافة اليه اسلافاما الشرط  
 فانما اضافة اليه لانه لو جوب عند نشأه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر بمو الحقيقة حتى يقوم دليل المجازية حقيقة  
 ان الاضافة التكرير فان المضاف تكررة قبل الاضافة وقد عرف بعدا بالمضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص والشيء  
 متى اخص منه نفسه تعرضت فاذا اتت جازي غلام كان تكررة لشيئونه في الغلمان ولوقلت جازي غلام زيد مارة معرفة لاختصاصه به  
 ثم اخصا من الشيء بغيره فيكون بمان فاختصاص الغلام بزيد معنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب اختصا  
 السيد بزيد في قولك بزيد معنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى سببية بان يكون كل واحد منهما  
 واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت  
 ثم تخرج معنى سببية على الشرطية والظرفية فان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفاية الفعل  
 فهذا كسب فلان وتكررة الوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا المازمة فتكررة بذكره ولان اضافة اليه  
 دليل قوله وتعلقه به ليعنى كما ان الاضافة تدل على سببية تدل ملازمة الشيء وتعلقه به وتكررة بتكرره على سببية ايضا لان الامور  
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر  
 حادث فتكرره فلما دل على من سبب اضافة اليه وليس منها الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي  
 التكرار ولا يتجمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لبعده تصديق بدرهم من مالى اذا ايسيت او اذا كنت الشمس لا يقتضي  
 التكرار كما لو قال تصديق من مالى بدرهم مطلقا على ما مر بانه متعين ان الوقت هو السبب لان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره  
 بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانما يتكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر اسما  
 جعلنا الراس سببا والفطر شرط عام وجود الاضافة اليها لان وصف المؤنة يبرج الراس في كونه سببا وتكرره الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة  
 تكرر وجوب الزكاة بتكرره التحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة تجدد بمعنى الزمان كما ان المال الذي  
 لا يملكه كان المال سببا لوجوب الزكاة تجدد وتحول ويصير السبب تجدد والوصف بمنزلة التجدد بنفسه جواب عما يقال لما كانت  
 الاضافة دليل سببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤس الناس  
 تكررة فطرهم لا يقول رسول الله صلح من التمر ووجدت الاضافة الى الوقت ففعل صدقة الفطر والمراد وقتها وكذا  
 يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع استحالة الراس كما يتكرر الراس مع استحالة الوقت فلم يجعل الراس سببا والوقت شرطا  
 ولم يجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافة الى الراس فقال  
 لما وجدت الاضافة اليها رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان المؤنة

اجرا مجرى المومن في قوله عليه السلام او يمن نحو كون اى يحكم هذه المنة بمن وجبت منة عليكم والاصل في وجوب المومن راس على مدينون الوقت فان نفقة العبيد والمرد واجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المنة و دون الوقت وكذلك منة الشئ سبب بقاءه وذلك يصح في الراس و دون الوقت فغرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط لا لتمامه في حق المسافر واما تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع اتحاده الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس تقديره فان الراس لما صار سببا بوصف المنة دعى تجدد في كل وقت كان الراس فيه التجدد تقدير العبد المنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النما صار كالنما وعند تجدد النما يجوز لان المحل متى تكرر وجوب الزكاة يتكرر المحل في نصاب واحد قوله وعلى هذه التكرار العشر والخارج مع اتحاده سبب وهو الارض النامية في العشرة حقيقة بالخارج وفي الخارج حكما بالنسبة من الرعاة اى على هذا الطريق الذي ذكرناه ان السبب تجدد الوصف بصيرته حكما بتكرار العشر والخارج مع اتحاده سبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب المذكور المال النامي والدليل على سببية الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخارج الارض وتوصف الارض بها كما يقال ارض عشرية وارض خارجية باعتبار صفته النماء ان العشر اسم مجزى من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من شئ ما يمكن استغلال الارض فيه فغرفنا ان منه النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكاة الا ان النماء الحقيقي اعتبر في العشر لانه مقدم بجزء من الخراج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء تقديره بالتمكن من الزراعة لان الخراج من غير جنس الخراج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكفي فيه بالنماء التقديرى رعاية بجانب الثاقلة ثم ان كل ما منها يتكرر بتكرار النماء مع اتحاده الارض لان الارض لصيرته كالتجدد وتجدد النماء تقديره كذلك الراس في صدقة الفطر

**فصل في الغرمية والرخصة الغرمية في احكام الشرح اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوام والرخصة اسم لما يبنى على اعداء العباد والغرمية في اللغة القصد المؤكد يقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا ردت فعلة قطعت عليه ولهذا كان قوله اهرم ان لا افعل كذا او ان افعل كذا يمينا لان توكيده بصيرته يمينا ويقال عرمت عليه اى قسمت عليه الرخصة في اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالعوام بيان لاصالتها لانه تقييد في التعريف ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات والرخصة اسم لما يبنى على اعداء العباد كالاذن بوجوه كلمة المكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار في رمضان لعذر المرض والسفر وعبرة لبعضهم الغرمية ما استمر على الامر الاول واشترطنا بحكمه انه النما ونحن جبيده والرخصة ما تقرر من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله والغرمية اقسام اربعة فرض وواجب وسنة وفعل وهذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المنهى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شيعة كترك اكل الغنبل والعنب بالشرط غير سنة ونقل النكاح ووجه ترك ما قيل فيه لباس البوليدى ما ذكره شخص الامنة الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا وواجب الترك فيما يرجع الى المحل والحرمة وقيل في تخصيص هذه الاقسام ان الغرمية تأخذ اسم ان كفى جازما او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اسم ان يعاقب بتركه الاول هو الواجب والثاني ما يخلو اسم ان يستحق تركه لتمامه او لا الاول هو سنة والثاني هو الفعل ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من الغرام**

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترك جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا  
 به او لا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده وليس له وهو كفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق  
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او طب عليه رسول الله عليه السلام وهو سنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما  
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو المحرم او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب  
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه للزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى كفر  
 جاحده وليس في تركه باعذار الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلنا وفرضنا ما اسي قطعنا الاحكام فيها قطعا  
 وقال عز ذكره فخصونا فافترقتم اسي قد اتمم بالتمسك واليقين في فرض القاضي بالنفقة للمرأة اذا قطعها وتقدر لها وفي الشريعة  
 هو ما ثبت وجوبه اسي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن مما قيل  
 به بالاعتناء المكلف على تركه واثبات على تحصيله لانه ليس باباح الخروج للصلاة في اول الوقت والاصوم في السفر عنه فانما يقع  
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولان له لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سبق في حكمه اسي الاثر الثاني ثبت بالفرض للزوم  
 علما وتصديقا بالقلب اسي يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاده حقيقة لشبته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى  
 لو تبدل لصدقه يكون كفر لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اسي يجب اتقائه بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير  
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء  
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اسي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعيه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك ما  
 لا تكفر اهل قبلتكم فغير مثبت حجة رواية والكتاب جائزا لغة قال الكسبي نجا طيب اهل البيت شعروا طائفة قد كفرت في  
 حبكم به وطائفة قالوا اسلموا ومن شئنا اني انقلب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه للزوم علما بالبدن  
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده وليس في تركه استحسانا بخيار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط  
 في اثبات العلم اليقيني لمحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا اوله ساقط على المكلف بدون ان يتحمله  
 باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يتحمله عن اختياره وشرح صدره او هو ما خذ من الوجيب  
 وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو للزوم لان العمل به لازم والهم  
 ثبت العلم به وهو في الشرعية اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل لقين الغائبة وتعديل اركان الصلوة وصدقة  
 الفطر والاضحية ونحوها وحكمه الواجب لزومه علما بالبدن يجب اتقائه كما يجب اتقائه الفرض لكن لا يجب اعتقاده ولزومه قطعا  
 لان دليله لا يوجب اليقين ولزومه العلم بالاقتناع وسبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر اثبات قطعا قوله وليس في تركه  
 اذا استخف باخبار الاحاد او ترك العمل بالواجب فهو على لغة اوجه اما ان تركه مستحقا باخبار الاحاد بان لا يرضى العمل  
 بها واجبا او تركه مستحقا لانه او تركه غير مستحق ولا متناول ففي القسم الاول يجب التمسك وان لم يكفر لانه راجع الى الواحد  
 وذلك بدلالة وفي القسم الثاني لا يجب التمسك ولا التمسك لان التناول في السلف وان خفف في النقص من عند التنازل  
 وفي القسم الاخير ليس في التمسك لان العمل به واجب كان الا اذا طاعة والترك من غير تأويل معصيته وقصدها هو المكروه



في حاشية الكتب وعليه يدل كلامهم في الكثرة وهو صحيح وما ذكره من هياشير الى ان تركه لا يوجب تضليل اصلا ولا وجوب تضليل بشروط ان يكون مستغفا ولا يوجب اذا كان متاردا وليس فيه ولا لاسطة التضليل في القسم الثالث بل هو ساكت عنه ومبارك الله العليم بما تدبره الامم لا تضليل فيه ولا تضليل الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالتكليف في لزوم العمل والمنفعة في الاحتياط وحقق لا يوجب كغيره جازما ولا تضليل وحكمه انه لا يغير انما لا يتركه ولا يفسق بتركه مما لا ان يكون مستغفا باخباره الا لاحاد منفسقة ولكن الجميع ما ذكرناه اولاً لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستغفاف يكون خطا لا مبتداه وبدون الاستغفاف وان قيل يكون ناسفا قوله فاما تناو ولا فلا اي امارك متاردا ولا فلا يفسق ثم انما في التفرقة بين الفرض والواجب وقال هامة ادنان وتطيقان على معنى واحد وهو الذي يدرهم تاركه ويلزم شرعا لو لم يثبت دليل قطعي او ظني قال في اختلاف طريق اليقين لا يكون اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقا فقد اكد اختلاف طريق الاحكام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو احكام قال في تخصيص اسم الفرض بالمقطع والواجب المظنون يحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو الملازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد بقسم حكما ونحن نقول انه ان انكر كونها متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما من مسانعة احد المعنيين الاخر وانكر التفرقة بينهما حكما بان يقال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل للبل الكارو لان التفرقة بين ما يثبت بدليل مقطوع به وبين ما يثبت بدليل مظنون به ظاهرة لان ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوت من المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم حكما في سدد لاننا نخصص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخصص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه التباينة فالحاصل ان عند التباين في وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل الصياحي كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبما يبين ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاتقوا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة او المداومة القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه النص باطلاته وعمومه يتناول الفاتحة وغيره فيقتضي ان يخرج المكلف عن العدة بقراءة غير الفاتحة كمن يخرج بقراءة غير الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة حينما نوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب وذلك بان جعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويجعل بالمدلولين على مرتبتهما قوله وسنة هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير اقتراض ولا وجب لانا طرفة امرنا باحيائها فاستتمت الامامة ثم كبرها وامن لو كان سنة لغة الطريقة مرضية كانت في غير مرضية ومن طريق مظهر وسطه ليس لاسب برنق من باب طلب مال اخذت السنة منه فباختار ان المار لاسب ويجري في جوارح المداومة قول الشاعر عرس سنة باعناق الطهي الاباطح وهي في الشريعة اسم الطريقة المحسنة مسلوكة في الدين من غير اقتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء سلكها المرسل عليه السلام او غيره ومن هو علم في الدين وحكمها كذا قال في شمس الامامة حكم سنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله عليه السلام منتهج فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وفيما الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن جهة الفرض

والواجب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل  
لانها طريقتان امرنا باحياها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما ينهى عن  
فأثموا وقوله عليه السلام عليكم بسبتي الحديث وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سبتي لم ينله شفاعتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب  
الائمة اي الملائكة في الدنيا وعمران الشفاعة في الآخرة وذكر الوالد البشير واما حكم سنة فهو ان كل فعل واخطب عليه رسول الله عليه السلام  
مثل التشهد في الصلوة والرواية في الحديث الى تحصيله ويلازم على تركه مع حقوق اسم الله تعالى فكل فعل لم يواظب عليه رسول الله عليه السلام بل تركه  
في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اغتسال الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لما يلازم  
على تركه ولا يلحقه تبركه وزر واما التراويح في رمضان فانما سنة الصحابة رضي الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله  
عليه السلام بل واخطب عليه الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلازم على تركه ولكنها دون ما واخطب عليه  
رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحابنا شافعي  
رحمه الله يقولون السنة فعل واخطب على النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واخطب عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة وهو  
على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون احوال الصحابة حجة بغيرها ورون افعالهم القياسنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم  
سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة السلوكية في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام  
الدين ولكن الاختلاف في ان المطلق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او على سنة غيره وعلى ما هو  
بقوله سنة المدي يعني سنة اخذنا من تكليف المدي اي الدين وهي التي تتعلق ببركاتها كراهية او اسادة ودون الكراهية مثل  
الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مبيها بالترك في  
بعضها انه يسم في بعضها بحجب القضاء وهي سنة الخمر ولكن لا يعلق ببركاتها لانها ليست بواجبة واذا اضطرر الى مصر على ترك الاذان والاقامة  
اصروا بها وان البراءة تلو على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند المصراع على ترك الفرائض والواجبات  
وقال ابو يوسف رحمه الله القابلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يردون على تركها ولا يقاتلون  
عليه لغير الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه تنافي بالدين فيقاتلون  
على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اسادة وكرامته اي يستحق جزاء الاسادة وجزاء ارتكاب المكره وهو  
القوم والعتاب او سمي جزاء الاسادة وارتكاب المكره اسادة وكرامته كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله  
والزوائد وتاركها لا يستوجب اسادة النبي كبير عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في  
باب الاذان من قوله كره او قد اساء او لا بأس به وحيث قال لا يبعد ذلك من حكم الواجب اي النوع الثاني لسنن الزوائد هي  
التي اخذنا حسن ولا يتعلق ببركاتها كراهية ولا اسادة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال السنة  
كان ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من اشياء واللبس والاكل  
فان المصدا لا يلبس باثامها ولا ياكل ببركاتها ولا يصير مبيها والافضل ان ياتي بها على هذا اي على ان السنن نوعان وان  
ترك ما هو من سنن المدي لوجوب الكراهية والاسادة وترك ما هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان من البسطة فيقول مرة كبره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله كبره الاذان فاعدا لما روي في  
حديث الرويان الملك تمام سئل عن منتهى ما لحظ في الصلاة وكبره وكبره في الاذان في مسجد محله وكبره ترك استقبال القبلة في  
السنة وان سخط اهل مصر سيجاهته بغير اذان ولا اقامة فقد اساء والترك السنة المشهورة وان صلح باذان واقامة جازت  
صلواتهم مع الاسادة فالاسادة للموافقة السنة والتفرغ للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقوم آخر لان كل واحد منهما  
ذكره مقصودا فلا باس بان ياستكمل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود  
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحيل وليا واذان الجنب وكذا واذان الفاعل في بعض الروايات لانه خلاف السنة  
التواترة كما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنقل اسم للزيادة فنوافل العبادات روايد مشروعة لنا لاحدين وحكمه ان ثياب  
المرء على فعله ولا لياقرب على تركه النقل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنية لافلا لانما زيادة على ما شرع له انجما وهو اهلاد دين الله  
وكبت عند الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرح للتفصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد  
عليه كذا النقل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرض والواجبات وسن وشرح لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه علامة وحكمه ان ثياب  
المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادات سبب لنيل الثواب ولا لياقرب على تركه لمحملة عن الفرضية والوجوب ولا اعلام ولا لياقرب  
العبادة لمحملة عن صفة السننية قوله والضمن بالشروع عندنا لان المودعي صار الله تعالى مسلما اليه اذا شرع في فعل العبادات  
ليؤخذ بالمضي فيه ولو لم يحض ليؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان النقل شرع  
خير لازم حتى ثياب سخط فعله ولا لياقرب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع  
الا ترى انه بعد الشروع نقل كما كان قبله ولهذا يتبادر في بنية النقل ولو اتمه كان موديا للنقل لا مستقلا للواجب ولا يمنع  
صحة المخلوطة عندكم ويباح الاقطار بعد الزيادة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان فعلا حقيقة وجب  
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في التابتا تحقيقا لفظية لكن اخرج عشرة دراهم للتصدق فعلا فتصدق بدينار  
وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا التصدق ولم سلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان باختياره في  
الركعة الاخيرة واذا ثبت له الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلزمه به واذا تركه يظل المودعي  
ضمنا وتبعيا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطلا حكما كسافر سخط الظاهر لا يحل له ابطلا لكن يحل له اقامة الحجمة ثم الظاهر  
يظل حكما لما حل له وحل اليه ولكن احرق حصا ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فماتت ارض جاره لا يحل  
ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعيا لما هو حلال له ولما كان البطلان المودعي امر حكما لا لبعنه لا ليعين بالقضاء لكن شرع في  
صلوة او صوم على ظن انه عليه فثبت ان ليس عليه يصير شارعا في النقل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا  
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى كذا امهنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله  
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لم يزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يوجبها  
لغير التزام بالقول فلا يلزمه والظهور الكفاية مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم  
فما القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما دعي به ولا يلزمه ما لم يعطه ان الشروع اداء

بالفعل والنداء يجب على الزمة بالقول ثم في النذر يتركه بقدر ما سمي فكذلك في الشروع يتركه بقدر ما أدى وما لم يتركه كما ان ما لم يتركه لم يترك  
ولا يتركه ونحن نقول ان المؤدى صار للنداء الذي لا يشرع في الصوم او الصلوة واوحي جزء المنة فقد تقرب الى الله تعالى باداء  
ذلك الجزء صار العمل لله تعالى حاله ولذا لو مات كان مثا با على ذلك حتى الغير محترم لا يجوز التعرض له بالانسان ومضمون عليه ثلاثة اشهر  
والاجماع فوجب حفظ وصيانه احتراز عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان والا لوجب الى حفظه الا بالانسان الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة  
معيانته حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وسببه مما  
لا يتجزئ عما يكون الموجود طاعة لا بالقصام الباسية اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الجلاله ولعن سلبنا كونه عبادة  
فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاءه فكما وجد الله تعالى وان عدمه ولا يتصور التغير  
بعد العدم والتدليل عليه ان المؤدى باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة كما سئل نبال به الثواب بما خلاف  
بين الامتة ولو كان اداء الباسية شرط لبقائه عبادة لبطل نفوات الشرط ولعن سلبنا كون الباسية شرط لبقائه  
عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباسية البطلان لان البطلان انما يحصل بمصادفة الفعل المحل والى ذلك  
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فبات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضاعفا الى فعله كما ذكره ناسن التناظر  
فانما نحن لاندرج ان المؤدى صوم او صلوة في السحال وكنا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على  
معنى انه يصير مع غيره صوما ما ما شرعيا فكان له عريضة ان يصير صوما او صلوة ما يضم الغير اليه فيكون المؤدى  
متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزئ لا حكم له بدون  
الاجزاء الاخر ضرورة الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له  
من التعلق بضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرط لانقضاء عبادة وكل جزء  
يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة فانقضاء الجزء الاول عبادة وجعل شرط لانقضاء الاجزاء اللاحقة  
بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرط لبقائه الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل  
جزء من اجزاء المتوسطة فينقضي عبادة وكان شرط لبقائه ما تقدم على وصف العبادة بشرط لانقضاء ما يليه  
عبادة فقلنا بهذا علما بالذات لكل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف  
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره  
لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى ولا يروى والنبي الاعما يتصور ولا خلاف بين الامتة ايضا ان امرؤه يبطل الاعمال  
المقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان انتم على الايمان شرط لبقائه ما مضى فلم لا يجوز  
ان يكون وجوده الجزء المتعقب شرط لبقائه ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير  
كان العبادة لم يكن مشروطة في حقه الا بهذا القدر لانه قال جل ذكره في حق المهاجرين ان لم يحصل ما هو  
المقصود بالهجرة من تأكيد البعض بالبعض والتقوى على الذم من الكثرة فكذلك فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وتوهم  
الامتثال عن اداء الباقي ليس بالبطلان فاسد لانه لما اتى بما ينقض العبادة فبطلت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد القساو



لما سألته عند هذا الفعل فجعل هو مفسد الان الفساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان ايضا وذل العمل الذي جعل فيه الفساد  
 كمن قطع جبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جبل تسلفا له حقيقة وشرا وان لم يصادف تعد القنديل وكذا  
 شق زرق نفسه وفيه مائع لغيره ومثله احراق الحصاد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير منضاف الى تعدل الى رخاوة  
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يتفصل عن فعله على العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك  
 على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يحتمل ان كان الاحراق في يوم بريح اضعف  
 اليه فيضن ما فسدت من الارض والذرع واما من صلة النظر اذا راع الى الجهة فبطل الصفة القرينية الصفة ان ليس بمنى عنه لانه  
 نقض والبطل المؤدى احسن مما أدى والى ما دام ليؤدى احسن مما كان لا يلزم اذ عاونا وشرا كما دام السجدة بمنى احسن مما كان  
 لا يلزم سعي في خرابه وصار الحاصل ان ما أدى لوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظ المؤدى وطريق حفظ اداء الباقي نصا  
 المشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب اداؤه وجب حفظه واداءه اذا افسد قوله هو كما لنذر  
 صار الله تعالى تسمية لافعالهم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل ابقاؤه اولى اى الشروع في العبادة  
 في كونه موجبا للمعنى شئ غير مثل النذر والجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صادر عن الله تعالى اما المؤدى  
 فلما ذكرنا انه وقع لله مسئلا اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميته لانه  
 بمنزلة الواحد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاءه لما عرف ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء  
 التكليف دون بقاءه وحده الغير يمنع ابتداء التكليف ودون البقاء والتشجيع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقاءها ثم وجب لصيانة  
 ادى الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل  
 ادى الامر من وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض منصف  
 لان الكفالة والكفالت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق شرع بغير  
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتطبير  
 وتهيئة القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعث لكنه كان كقبض المال التسليم الى الفقير والمستقرض  
 واليه اشير بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق بعض المال لزمه ان لا يبطله بل يرجع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسئلا الى الله تعالى  
 لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افرقنا بين ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يجد  
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الظنون  
 والقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله ان المؤدى انفق عبادة فيجب ميانتهما بالمضي فيه الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا ان سبب وجوب  
 وهو بشرع صادق الواجب فيلزم لان الوجوب لا يتكرر في شئ واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤدى  
 بما منه لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الطهر والصوم القضاء  
 ثم انفسه لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيئا فكذا اذا نحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها والقياس المراد بافساد اهل يجب  
 حفظ عبادة افضل التزامها وحصلها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره

ضامنا للعدة فلا يجب عليه صيانته قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدها حق من الآخر نوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اما حق نوعي الحقيقة فاليستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد وهدايتهم فتختلف النواع الرخص فانه شملت على النواع اربعة وعرف ذلك بالاستقرار وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة للحقيقة الفهمية الحق من الآخر يجوز ان يكون فعله تفصيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اتوحي من الآخر ويجوز ان يكون من حق كماله ان تفعل كذا انى انت خليف به ليعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر اتم من الآخر اى الكل في كونه مجازا فاليستباح اى ليعامل به معاملة المباح لانه ليعبر بمبدأ حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة لغفلة الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لم يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وتلقه مطعون بالايمان وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من اترك بكبيرة وعفى الله عنه ولم يؤخذ به بالاسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو القاسم ترك المواخذة بالفعل مع وجوب السبب المحرم للفعل هو حرمة الفعل وترك المواخذة ترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمتين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤخر بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة الكمال الغيرية فلما كانت الغيرية كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكروه بما فيه اجماع كلمة الشكر على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضاءه حتى فسد اختياره والغدر رضاه باجرا وكلمة الشكر على لسانه مع الطمئنان قلبه بالايمان فان الغيرية في نصيبه والا متناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة معصية لا تنكشف بجمال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يتحمل السقوط لان الواجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقته صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يتحمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكره التام لان حقه في نفسه ليقوت عند الامتناع صورة تجريب البنية ومعنى تبرهق الروح وحق الله تعالى لا يقوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصيل باق ولا يقوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفيت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار اى حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حقه في نفسه باجرا وكلمة الكفر على اللسان بغيره ولو بدل نفسه لاقامة حقه واعراضه دينه لصيانة حرمة عن التثبوت كان مجازا شديدا والاصل فيه ما روى ان سبيلا الكذاب جند رحلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال وقال للآخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ رخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدق بالحق فمينا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل كان اخذ بالقرمسية قوله وانظاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الاضطرار والخطر اليه نجاسة لذك ذلك لان حقه في نفسه ليقوت اصلا وحق الله تعالى ليقوت الى بدل وهو القضاء فانه ان يقدم من نفسه وان صبر ولم يغير حتى قتل وهو صحيح مقيم كان باجرا لان حق الله في الواجب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه انظار الصلابة في الدين وقراره الا انه اذا كان مسافرا او مرضيا لم يغير حتى قتل كان انما لان الله تعالى ابلغ له لغير بقوله ان كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف

الملك رمضان في حق كسبان في حق غيره فيكون اثماً بالانتفاع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة  
 على الاحرام لان من صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله وانما في مال الغير وجنابته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اى اذا  
 اكراه على اتلاف مال فيه رخص له ذلك لرحمة الله في النفس فان مقتضى مقتضى النفس صورة ومضى وحق غيره لا يفوت معنى لا يجبر  
 بالعتان فاذا صبر حتى قتل كان شهيداً لان السبب الموجب للموت وهو الموت التمرض قائمان فان حرمة اتلاف مال له  
 الملك ان معصيته واحترامه وذلك لا يقتل بالاكراه فكان في الصلابة بالغرنية مقيماً من الجهاد انه اتلف نفسه صيانة لمحق الغير صورة فيكون  
 مثلاً كذا ذكره في الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان ابي بن نضيل مع قتل كان ماجور ان شاء الله قعيد بالاستثناء ولم يذكر الا  
 فيما سواه لانه لم يجد فيه نصيباً بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار وفساد الصلوة ونحوها وليس هذا منى ملك المسائل  
 من كل وجه لان الانتفاع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى عز الدين فلماذا قيد به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير في توصيات  
 جو عالم كين اثماً يكون شاباً اخذاً بالغرنية الا انه لو ترخص اكل يجب عليه العنان لصاحبه بخلاف ما اذا اكراه على الاتلاف لما عرف  
 في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان لاخذ بالغرنية اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها  
 والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقيم يفتوت مقتضى صورة وسنة لو ترك يفتوت حتى  
 صورة لاسمى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تقوا منهم  
 قناعة وان فعل حتى قتل كان ماجوراً لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبروا واما بالمعروف وانه  
 عن المنكر واصبر على الاصابا ان ذلك من عزم الامر واذا تمسك بالغرنية كان باذلاً لنفسه في اقامته مع الشروع لان القوم لما كانا  
 مسلمين يعتقدون لوجوب ايامهم به وحرمة ما ينهون عنه لا بد من ان يتركوا في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجوراً  
 بخلاف الفاضل على المشركين من غير ان يطلع في مكانة فيهم حيث لا يكل له ذلك ولو قتل ياتم لانه يتلف نفسه من غير  
 منقعة المسلمين ولا نكاسة في المشركين لان قتل لا يكل في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقياً بنفسه في التهلكة من غير ان يكون  
 عالماً لربه في اعزاز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقطر المريع والمسافر مع قيام  
 وترأى حكمه وبذا صرح الاداء منها ولو ما قبل ادراك مدة من ليحرم لم يلزمها الامر بالفتنة وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة  
 فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح لعدم من مع قيام سبب اى السبب المحرم موجباً للحكم وترأى حكمه الى زمان زوال العذر  
 فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم يترسخ في غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول  
 لان كمال الرخصة كمال الغرنية فاذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فتواقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع المباح  
 والبيع ثمين موبل من بيع ثمين حال فان الحكم وهو الملك مع البيع والمطالبة بالتمش في البات متراخ من سبب المقر  
 بشرط الخيار والاصل كذا ذكره شمس الاممية رحمه الله كقطر المريع والمسافر اى كافتارها فانه يستباح مع قيام سبب المبيع للصوم  
 المحرم للفظ وهو شهود الشهر وتوجه احتياطاً لعدم نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو واجب واداء الصوم  
 وحرمة الافطار تراخي في حقها الى احوال عدة من ايام اخر فكانت الغرنية ادنى حالاً الرخصة منها في المكروه على الافطار في الصوم  
 لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر من سبب فلا جرم كانت الرخصة المبنيّة على هذه الغرنية اوسع حالاً من الرخصة المبنيّة

على الغزمية الاولى لان كمالها وانها صليها كمال الغزمية وانتقامها من هذا الوجوه اخذت شيها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب حشر  
 الا فطر لما تراخي ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وحل بانه الا فطر وترك الصوم حشره فكان شيها بالافطار في غير رمضان  
 فلم يكن رخصة حقيقية محضه لان المجاز فيها مدخل من الوجوب ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجبه ولهذا اى ولان السبب قائم موجب  
 للحكم من قضاها كما هو موجب في حق غير ما يصح الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في اقتضاها الى ادراك عدة سنين لم يفرم يلزمها الامر  
 بالعهديه لو ما قيل ادراكها كما لو ما قيل ادراك رمضان ولو كان لوجب ثابها للزمها الامر بالعهديه لان ترك الواجب بعد رخصه لا يترتب  
 ولكن لا يسقط الخلاف كما المذكور على الفطر في رمضان اذا فطر ومات قبل ذلك زمان القضاء يلزمه الامر بالعهديه وكذا الحال في غير رمضان  
 ان الحكم ليس بربط في الحال قوله وحكمه ان الصيام افضل عندنا كمال هبته وترويه الرخصة فالغزمية تؤدى معنى الرخصة من حيث  
 تضمنها ليس بربط في الحال اى حكم هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الا فطر منه اذا قال الشافعي رحمه الله  
 في احدى قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الا فطر في السفر افضل وهو قوله اشبه وسعيد بن اسيب والاداء  
 واحتمل اعتبار الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضت ان لا يجوز الاداء قبله كما  
 في بابها ليه اصحاب الظواهر لانه تركه في حق عدم الجواز لا عاديث الواردة فيه فيبقى معتبرا في افضليته ونحن نقول ان السبب لم يوجب  
 وهو مشهود اشهر كماله لما كان قاعدا وتأخير الحكم بالاصل غير مانع من التجمل كالدائن الموبل كان المودى للصوم عالما لله تعالى في  
 اداء الفرض من المفضل بالقطر عا لا لنفسه فيما يباح الى الغزمية فكان الاول اولى وترويه الرخصة يعني لم يتبين السبب في الفطر  
 في الغزمية نوع ليس العينا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ليس من التفرد به بعد من الشهر فكانت الغزمية تؤدى اى  
 تحصل معنى الرخصة وهو ليس من هذا الوجوه فكلت الغزمية لحصول معنى الرخصة فيسبب تحقق معنى الغزمية وهو اقامته حق التيقن  
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخير ملكها الى زمان الاقامة وهذا يقتضيه ان يكون الرخصة اولى كما قال المشرك  
 الا ان هذا التاخير ثبت لرفع المسافر وليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس العينا فانما خبر فلما انفصلان بهذا ليس فمقت الغزمية فكلت  
 وكان لاخذها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب باق  
 عنه سلمات النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى بات كان  
 اثمالا لان الا فطر لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفضل الصوم فيصير قاتلا لنفسه  
 بما صار به مجابا وهو الصوم من غير تمصيل المقصود وهو اقامته حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الكذا  
 مما به من الكفار كان حراما وفيه تقييد للشروع ايضا لان المشروع في حقه الا التاخير او جواز التجمل على وجه تضمن ليس اولا التجمل  
 على وجه يؤدى الى الملك فليس بشرع فكان عقله تقييد للمشروع فيكون مراداه هو معنى قوله لان الوجوب اى وجوب الاداء عنه  
 ساقط اى متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون له نصب على الملك تقيما من التذلل فاعلم بان النوع الاول لان الحكم  
 لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان النصاب على الملك تقيما من التذلل تعالى فطر طاعة فكان ما جودا لان ذلك عمل المجازير  
 قوله واما انتم لستم المجازير فما دفعنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلو  
 يكن رخصة لا مجاز من حيث هو لسخ تخلف تقييدا تسمية ما حط عنا من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان





مختص في حرم أي قمر في هذه الضرورة إلى تناول شيء من هذا المحرمات المذكورة في محرمه غير ما إلى أي يوشم وهو أن يأكل فوق المناء  
فإن الله مختص بغيره ما كل ما حرم عليه من اضطرابه رجمه أو ليلته في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما  
فذل طلاق المنفرة على قيام المحرم لأنه تعالى رفع الموانع رخصة على عباده كما في الأكرام على الأقربان حرمة هذه الأشياء وبناء  
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تستعمل تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمات كما كانت وعرض الفعل للضرورة ولنا  
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثنى  
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل الترخيم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الأصل  
في الأشياء الأباة قبل الشرع وأما على مذهب من قال بحل المحرمات لا يعرف أن الاستثناء في الشرع لا يستثنى من المحظورات فصار كما  
قال هذه الأشياء ومحرمات في حالة الاختيار سبابة في حالة الاضطرار فثبت الأباة في الاضطرار بالنص أيضا ولا يلزم عليه استثناء  
أجزاء المحرمات في حالة الأكرام قوله تعالى إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثنى  
على الأباة بل هو استثناء من الغضب والعذاب والتقدير من غير ما بعد ما به فليعلم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا  
من أكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل اتفاقهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاعتكاف  
والنبدن من تعدي خبث الميتة فإذا خاف بالامتلاء فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لأن في فوات الكل فوات  
البعض ضرورة فسطح المعنى المحرم فكان طلاق ذلك الفعل في هذه الحالة إسقاطا لحرمة هذه الأشياء فإذا صبر لم يصير موديا من الله  
لأنه قد سقط بل صار ضياعا منه من غير تحصيل له هو المقصود بالمحرم فكان انما يؤيد ما قل من سقوط وغيره من اضطرابه ميتة ولم  
يأكل حتى مات وغل النار إلا أن حرمة هذه الأشياء وشرعها في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الأصل والافلال بل كانت  
في المجازية كما قلنا في العينية أما إطلاق اسم المنفرة مع الأباة منها اعتبارا بالاضطرار المخصص لتناول يكون باجتهاد وعسى يقع  
التناول زائدا على قدر ما يحصل سد الرتب وبقاء المحبة أو مثل من ابتلى بهذه الخففة لميسر عليه رعاية هذا الاضطرار المخصص للتناول  
بعد الحاجة فأنه تعالى ذكر المنفرة لهذا التفاوت قوله ولكن الرجل يقطعه مسلما من مرة أسح أصلا لعدم حرمة أحدث إليه  
وكذلك قصر الصلوة في من المسافر رخصة إسقاط عن نفسه ولهذا قلنا أن فله المسافر ونحوه سواء لا يتكفل الزيادة أي وكما سقط  
العينية والمحرمات فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة أسح وسج حال التخفف لأن استئثاره القام بها  
يمن سريته المحرمات إلى القدم ولا يجب غسل من العبد بدون الحدث أصلا في الطهارة الحكمية فيثبت أن أفضل ساقط والزا  
أسح مفرغ للتيسر استنادا لأن الواجب من غسل الرجل يتلوهى به لا ترى أنه يشترط أن يكون الرجل طاهرا وقت اللبس أن يكون  
أولى الحدث بعد اللبس طاهرا على طهارة كاملة ولو كان أفضل يتلوهى بأسح لما شرط ذلك لأن المسح حينئذ يصلح راقعا للحدث  
كالغسل السارح إلى القدم ففرقنا أن أسح أخرج السبب الموجب للحدث من أن يكون مالم في الرجل دبت مشقة بانحط وقدمه من  
على الرجل في قبوله مكر أحدث فجعله ما فيها من سريته أحدث إلى القدم لأن غيب الحدث في الرجل يجب غسل ثم نيت المسح عنه إلا أن  
أصل السبب في موجب الجملة كما كان في حال عدم التحقق فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة إسقاط قوله وكذا لا بأس  
ما تقدم الأشارة قصر الصلوة في من المسافر رخصة إسقاط من ذلك وقال لسانه في رخصة ترو فيه والغرض من سجد الأربع حتى لو فات

الوقت يقضي اربعاً سواء قضيا في السفر او في الحضر في قول في قول لان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واخرج بقوله تعالى اذا  
 قرأتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لم يلفظ الاجتناع وانه للاباحة دون الایجاب وبان كون  
 سبب الاربع والسفر سبب للقصر على رفع الاصل وتغييره فانه لما اقتضى بمقيم مع ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه  
 لمصلحة الفجر او اقتضى بمن يصلي الظهر فيلزمه ما شاء الا ان القصر سبب عارض فاما ان يصلي به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كما عرفت  
 اذا اذن له مولاه بالجمعة بتغيير بين ان يودي بالجمعة ركعتين وبين ان يودي بالظهر بعد ذلك المسافر يسير الى ايها  
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء واخر فان شاء وعمل ولا يسقط بياصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا  
 ان تيرخص بالترك والتأخير وعندنا القصر رخصة استقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يبين موجباً  
 الا ركعتين فكانت الاخرى ان نافذة وخط النقل بفرض قصر الاصل وادخل النقل قبل كمال الفرض فسد للفرض وادخل  
 اربعاً وقصر على راس الركعتين كره ذلك ان لم يقتضه سد مسلوته كما في الفجر قوله وانما جعلنا استقاطاً محضاً استدلالاً  
 بدليل الرخصة ومعنا ما لا دليل فماروى عن عمر رضي الله عنه انه قال ان قصر الصلوة وعن ابن عمر فقال عليه السلام هذه صفة  
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بالاحتمال التملك استقلالاً محضاً لا يتلزم الرد كالعفو عن القصاص اي  
 هذه الرخصة استقاط للفرجة استدلالاً بدليل الرخصة الدليل فماروى عن علي بن ربيعة الوادى قال سألت عمر رضي الله عنه بالانقصر  
 الصلوة والاختاف شيئاً وقد قال الله تعالى ان مقم فقال غفل على ما اشكل عليك فقلت مول الله عليه السلام فقال ان في  
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انها صدقة والغنية واسم الاشارة راجع الى الصلوة بل تقصير  
 او الى القصر والثاني ثلثا في الخبر كما في قوله تعالى بل هي فدية فاشاءت فتمسك بهذا الحديث وقال عمر بن الخطاب عليه السلام  
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله فاقبلوا فاشاءت  
 اخرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بالاحتمال الرد ولا يتوقف على قبول  
 الصديق فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوا بما قال فقال فلان بل اشترى اي اعتقداً وعمل بها وادخل قوله  
 بالاحتمال التملك لا يتحقق من كل وجه فاما محتمل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به وتملكه لا يكون استقاطاً محضاً  
 لو قال لم يردني تصدقت الدين عليك او ملكك فقبل وسكت يستقط الدين ولو قال لا قبل بدين الدين محتمل التملك  
 من الدين ولا يتحقق من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاط محض فيه بعض التملك ولهذا  
 لم يصح تعليقه بالخطر لملك العين فيرد بالرد وانما قلنا ان التصديق بالاحتمال التملك استقاط محض لان التصديق احد  
 اسباب التملك والملك المضاف الى محل قبله مثل ان يقول لآخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك او  
 صدق من العبد قد قبل الرد حتى لو قال لآخر لا قبل لا تثبت له لاجل ان التصديق فيه اول صدق من الله تعالى لا يرد بالرد لانه  
 يقرر من الطاعة لا يمكن رد ما ثبته وادعيه سواء كان لنا او علينا مثل الارش فانه تملك من الله تعالى للورث فاذا قال  
 لا قبل لا يعتبر قوله بالملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدق من العبد ولا يقبل الرد مثل ان يقول لآخر وهبت ملكك  
 الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول دلي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

او تصدقت بملكك فتطلق المارة ويسقط العصا من غير قبول ولا يبرأ بالرد لان معناه الاستقلال والساقط لا يحتمل الرد فان تصدق  
 الصادق من الله فيها لا يحتمل التعليل وهو شرط المصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد لما يتوقف على قبول بعد لانه مفترق من المصطفية  
 ان المراد من التصديق الاستسقاط وقد سمي الله الاستسقاط تصديقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الاحوال  
 لا تصدق الذات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق بتعيين في القصر فسقط الاكمال صلا والان لا يقتضي  
 بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن فقالا يلحق بالعبودية بخلاف الصوم لان النهي عام لا يميز بين وقت الصلوة والوقت الذي فيه  
 التخييل لطلب الرفق اعم لا يستلزم معنى الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت نفخت في ثوب للعبد الخيارات بل لا يرد  
 على الرخصة وبين الاتيان بالعمية لان الرخصة وان تضمنت ليس في العمية اما ان تضمنت فضل ثواب لتضمن الغزمية في الاكراه  
 على الكفر فوالاستفادة او تضمنت ليس في الرخصة في ذلك في الرخصة كتحقق الصوم في السفر ليس موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل  
 ثواب ولا نوع ليس سقطت لمصلحة المقصود بالرخصة وتعيين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعيين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال  
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد بجميع ما عليه الا في احوال الركعات والمسافر قد لا يجمع ما عليه كما لم يقيم فكان كالمجموعة والغير  
 مع الظرف فانه لا فضل للظرف المقيم على فحوه ولا للظرف العبد على حجة اخرى اذا كان كذلك وجب القول بقول الاكمال الصلا والثاني ان  
 التخييل لو ثبت لا يتضمن رخصا بالمعنى ولا اختيارا في الخلق عن الرفق ليس الا لتدبر وجب فانه تعالى الفعل لا يشاء ونحوها من غير رفع يعود  
 اليه او منفردة تنزف منه لان اثبات مثل هذا التخييل باليمين بالمعنى لا يفرع الى شركة فيها هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا  
 بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستسقاط لان النهي عام فيه بالتاخير لقوله تعالى في عدة من ايام اخذون الصدقات يوم  
 فبقيت العمية مشروطة لان الموصل مما يقبل التجمل كالذين الموصل واذا والركوة قبل التحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة  
 ايضا لان اليسر فيه اعم في الصوم تتعارض فان اليسر اعم اصله ما نسب لغزمية بسبب موافقة المسلمين بعارض اليسر اعم اصله في جانب  
 الرخصة فيجوز ان تميز التخييل فيه بين العمية والرخصة لاختيار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد ونقصا على هذه الادل  
 فقال لا يلزم العبد المأذون في الجملة لان الجملة ولهذا لا يجوز بينها واحد بها على الاخر وهو المعاصرة لا يتعين الرفق في الاقل عدد  
 اما ظهر المسافر والمقيم واحد في التخييل بين التخييل والكثرة لا يتحقق شيء من معنى الرفق اذا دلل العبد في الجملة اعم حيث يميز بين ان يصل  
 اربا وهو الظاهر ومن ان يصل كعتين به الجماعة وهذا تخييل بين التخييل والكثرة من غير رفع لان الاسلام لا يميز بينهما بل الواجب عليه  
 الجماعة ميتا عند الاذان كما في اخره لا تختلف عنها ليكن في ذلك كما في احوالنا في المعنى ولكن سلمنا ان التخييل ثابت فهو غير لازم  
 ايضا لان الجماعة والظرف مختلفان حتى لا يجوز ادا واحد بها بنية الاخرى ولا يصح التخييل والظرف يحصل الجماعة ولا عكسه ويشترط اجتماع  
 ما لا يشترط للظرف فيصح التخييل طلبا للرفق بخلاف ظفر المسافر والمقيم لانها واحد ولذا يصح بناء احد على الاخرى فمتبين الرفق في الاقل  
 فلا ينفذ التخييل بين التخييل والكثرة لعدم قصده رخصا قوله وعلى هذا يخرج من فذر بصوم سنة ان فعل كذا افضل وهو مستقر تخييل من صوم  
 ثلاثة ايام ومن صوم سنة في قول من هو غايه من ان عليه رخصة الله ان يرج التخييل مودة بثلاثة ايام لانها مختلفان علما احدهما  
 قرينة معصية والآخر لفظة وفي سلسلتها مساو فصار كالمذبح اذا مضى لزوم مولا الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا  
 اى على جواب الذي ذكرنا في التمهيد خرج ما اذا ظهر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار فعله صوم سنة فذلكما هو



من الرافد بالندرد وهو موصوفه بن كفاة المبرق وهو موصوفه ثلثة ايام عند مجزروى من ابى حنيفة انه ربح القيل حوته بثلثة وهذا تخيير على  
 الاكثر في خسر احلاهما اى موصوفه سنه موصوفه ثلثة ايام ثلثان منى والى ان تقصا صلوته لان موصوفه سنه قربة مقصودة قاله شيخ الرضا وهو  
 وهو ثلثة كفاة المبرق خليف ابو بكر الوكيد باليسين وفيما معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للامتنع عنده وهذا اذا كان التخليص بشرط  
 لا يريد وقوه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التخليص بشرط يريد وقوه مثل ان يقول ان شفى الله امرئى او ان  
 قدم ناسى فعلى كذا فالتخيير بل الواجب هو الرافد بالندرد لا غير وهو الصحيح وفي مسئلتنا اى فى مسئلة طهر المقيم المسافر مما سوا اى المقصود  
 الاكمال سواد بيليل اتفاق الماسم والمشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصار اى ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد المأذون في حقه  
 لطيف تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جنايته المديون وتخيير بين الرفع والعزاء في جنايته العبد فان المديون اذا جنى لزوم  
 المولى الاقل من الارش ومن قيمة المديون غير خياره في ذلك لا اتحادا بحسب ذالمالية اى المقصودة لا غير تعيين الرفع في الاول  
 كما لقصر في حق المسافر بطلان العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الرفع والعزاء وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العزاء لان العبد  
 والنفاء ومختلفا صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفع كتحسين العبد المأذون في اجمته بينهما وبين الفهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير التخيير  
 موسى عليه السلام في الرعى بين ثمانين سنة وعشرين سنة على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك منى ويحك اياها الاجلين قضيت  
 فلا عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لا لا تسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل لم هو الذي ثمان  
 سنين لا غير بفضل كان تراسمه بيليل قوله فان تمت عشرة فمضى منك وبكذا نقول نفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليها فاضل  
 مشروع للمدبر من عنده لان الاشتغال باداء الفضل قبل كمال الاركان نفسه للفرض وبعد كمالها قبل ابتداء التحريم مكره ولا يلزم  
 ايضا ما ذكرنا من ان يسلط اربعا قبل العصر وان شأركم اثنين واربع بعد العشاء وان شأركم اثنين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة  
 صلوته الاذن والاقامة وكان خيرا في السابقة ان شأركم اذن واقامة وان شأركم اقم على الاقامة فان هذه كله تخيير بين القليل والكثير  
 في جنس واحد لا لا تسلم ان الرفع تعيين في القليل بل في الكثير وداودة الثواب وان كان في القليل فكان التخيير مقيدا على هذا  
 احرف يخرج جميع ما يرد ونقطعا عليه السلام واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله عن بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه ونقصه عن  
 غوامضه والكشف عن دقائقه فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتفكيكه باولين الحمد في تفسيره وتقرية مستعينين بالله عز وجل  
 في استنباط لطائفه وتحقيق معانيه مستعينين بالتوفيق من الله تعالى في استخراج غوامضه وتمهيد سبائمه شاكرين له على نعمائه ومصليين على خير خلقه  
 وانبياؤه واحمد ربنا ولا اله الا هو

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة للامر والنهي والامام من العام وسائر الاقسام  
 التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به الحسن فنقول نأخذ لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل  
 لقول الرسول فعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصعابة رضي الله عنهم على ما عرفت واشتق قوله الحق باخر القسم  
 بيان افعال النبي عليه السلام وقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل لكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلى الله عليه وسلم  
 الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى العمومي لان قوله عليه السلام محبة مثل الكتاب وهو كلام مستحب لوجوه الفصاحة والبلاغة  
 فيجوز في هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيان فيها لانها فرع الكتاب في كونها محبة اذ هي صلت محبة الكتاب وتغافلها

في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر والسنن طريقتان مختلفتان كما استتقت عليهما وهذا الباب لبيان تلك  
الطريقين وما يتعلق بهما ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا يبين بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال  
وسمى الاشارات الاحالية والدلالات المعنوية كما يقال خبرتني ميناك ومنه قول في الطيب فيكم نظام ايل عنده من يذبح ان المأثورة  
كذب + ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده اقليل انه لا يحد لانه مروي عن النبي  
اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات معصومة موقوفة  
لما كان كذلك ودوران العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما انما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام  
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قيل ما يحتمل الصدق والكذب واعتبر من عليهما بان خبر الله تعالى  
خبره صلى الله عليه وسلم لا يخطئ ولا يخطئ في التكذيب لا يحتمل ان الكذب ايضا فلا تكون باسطة ونحوها البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم  
فيه فبمسألة حادها الى الاخر نسبة خارجية بحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين لفطنين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم في نسبة  
ليخرج ما تركب من خبره نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية وتفيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بانها  
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنن نوعان  
مرسل ومسلط والمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع الامر واستبان له الاسناد والارسال فلهذا  
التقيد لنفسه وكان هذا النوع الذي نحن بصدده يسمى مراسلا لعدم تقيد به بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو من مصطلحات  
المحدثين ان يترك التاب في الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد  
بن المسيب كقول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين مثل ان يقول من لم يصح  
الامرية قال ابو هريرة فذا السبع عندهم منقطع فان ترك اكثر من واحدة فهو مسند بالمفضل عندهم وكل مسند ارسالا عند الفقهاء  
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من بعده  
والفصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والمقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول لا لاجماع صحابة روايتهم على السماع بانفسهم  
اذا الاصل فيهم السماع لتحقيق الصحابة في حكم الا اذا مروا بالرواية من النية وعلى من الشائفة انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه  
كذا وكذا جعلت الا ان اسلم انه اسلمه وكذا المحدث وما رسل القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو من هذا لك واحمد بن حنبل في  
احد الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال المشائفة لا يقبل الا اذا اقر  
به ما يتقوى به فيمنه قبل ذلك بان يتأكد بانها مشهورة او موافقة قياس وقول صحابي او تلقته الامه بالقبول وعرف حال  
المرسل انه لا يروى عن غيره من جهالة او غير ما اشتهر ان في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوعهما مختلفة او ثبتت لهما  
بوجه اخر بان اسند مرسله مرة اخرى قال انما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب في تبعتها فوجدتها سانية واكثرها رواه مراسلا انما سمع  
عن عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبت به كشيوخهما بالمتصل فمسك من ابي قبول المرسل  
بان الخبر انما يكون محبة باعتبار اوصافه في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان خبره معلوم والعلم بانما يحصل  
بالاشارة عند حضرته وبذكر اسم ونسبه عند من يسميه فافهم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه لتحقيق انقطاع هذا الخبر عن حصول

[illegible]

وهو منسوب إلى بن ابيان واختيار الامام فخر الاسلام فانه قال في بعض تعليقاته المرسل عندنا مثل المسند المشهور وقول من  
 الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وهو الجواب الى انما يستويان وهو الجواب الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعقولة  
 برواية المسند وعد التتم دون روية المرسل ولا شك ان رويته من عرفت عدالة ولا نقية تسلك من سوي بنهما بان المراسل الكبير  
 اجراه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا اني اظن ان قال كذا مكان  
 مثل الاسناد وان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي في الحديث فقد حدثتني من جماعة من الثقات فيمكنه ان يكون مسلم  
 اقوى من سنده اسنده الى واحد لاجل الكثرة وارجح من حج المرسل بما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من مزية جواب عما يقال لما  
 كان المرسل عندهم فوق المسند كان المرسل عندكم مثل المشهور او لا واسطة بين الا واحد والاشرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب  
 التي سبقت في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه من مزية اى فضيلة ثبتت للمراسل بالاجتهاد والراي فيكون مثل قوة ثبتت باقرار  
 وقوة للشهور ثبتت بالتصحيح ثبت بالتصحيح فيثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي سبقت في معنى النسخ به لانه يورث  
 له الزيادة على الكتاب بالاجتهاد ومن وجه قوله دام امرايل من دون هولاء فقد اختلفت فيه اى دون القرون الثلاثة وهو التتم  
 الثالث من اقسام المراسل فقد اختلفت فيه يعني اختلفت في قبولها مشائخنا وتذكر الغيبة بما رواه ابا كور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي  
 يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي تعيب قبول مرسل القرون الثلاثة وسبب العدالة والضبط تشمل سائر القرون قال  
 عيسى ابن ابيان لا يقبل المرسل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل منه  
 وليوقف مرسله الان يبر من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى  
 الا عن ائمة ثقة شهادته النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفتشوا للكذب فلا تثبت عدالته من كان  
 فخر من محمد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة  
 وذكر في المعقولة اذ قال لانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلكما نجه معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل  
 لانه مرسل ولكن للاجتماع وبث قد ضبطت ومجبت فلا يبره اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي  
 ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط فيه ائمتين قبل مرسله وقوله الان يروى اثبات مرسله كما روى اسنده قبل ارسال محمد بن الحسن اشتهاله  
 وقال تشافى رحمة الله لا قبل المرسل من بعد القرون الثلاثة فيجب فاني تجمعتا فوجدتها مسائل للاختلاف والاستثناء من قوله قد اختلفت فيه  
 يعني اختلفت في قبول مرسل من بعد القرون الثلاثة لان يروى اثبات مرسله الضمير يرجع الى من كمارو وسنده فحينئذ يقبل وذلك  
 المرسل من غير احوال من اصحابنا لان رواية الثقات قد قبلهم ذلك المرسل بعدل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام  
 فقبل المرسل القرون الثلاثة وفي المرسل المراسل اسم جمع للمرسل كالمناكير فكذلك غيره المرسل مع المرسل في الابد فيها الاشياء كما في  
 الدراهم والعمائر والاربع وهو المرسل من وجه واحد من وجه سواد اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل  
 ساكت عن حال الراوي والمسند ناظر بها والتساكت لا يعارض لناظر قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يروى قوم الاكثريين  
 ولا يتوهم تواترهم على الكذب لكثرة تهم وعد التتم وتباين ما كثره يوم هذا الحد الى ان قيل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل  
 القرآن والصلوة الخمس والركعات وقضايا الزكوات والاعقاب ذلك هو الخبر المروي عن النبي بواسطة اهل بيته من غير انقطاع



واسطة بين الراوي والمستند من السنة هو الفصل كمن سأل الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من له من وهو ما  
من السنة وهو ما يستند اليه من ما لا يرد غير فكان الراوي يرفع الراوي الى من سأل منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام  
متواتر وشهور وغير واحد فالمتواتر خبر جماعة ينفذ منه العلم بعدة وقيد بنفسه لغير الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرآن  
الرائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل ودل قول الصادق عليه السلام في التواتر لثمة تتابع امر واحد بعد واحد ما هو من التواتر  
قواتر الكتب اى جاد بعضها في اثر بعض متواتر من غير ان يقطع ومنه قولهم جاد واتر اى تتابع بعين واحد بعد واحد  
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله الفصل كمن سأل الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما قوله في نفس  
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر من البلدان القاصية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرط تكيده  
كثرة تنوع من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظقة وهو من قولهم لا يتوهم توطؤهم على الكذب اى تواضعهم على الكذب  
وان يكونوا عالمين بما اجروا علماء مستند الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد ولو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل  
لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحسن والياشيع بقوله ويدوم هذا الحد  
واختلفوا في اقل عدد يحصل به العلم فبعضهم يقول هو خمسة لان اربعة منها مائة بشرعية يجوز للقاضي عرضها على المذكين يحصل غلبة الظن و  
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقليل عشرة بعد وثقابة بنى اسمايل فانهم خصوص بذلك العدد والحصول العلم بقولهم قليل ربون  
لقوله تعالى ايها النبي جبك الله من اتباعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم كمن اتباهم حساباً لا مبالاة الى من يتواتر  
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وانما ختمهم لما لم يظن ان هذه المحكمات فاسدة وانما  
تمسكوا باليسين شبهة فبعضهم من جهة لانها من جهة تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ من عدد يفرض به حصول العلم لقوله تعالى  
ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين والآخرين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه  
منحصر في عدد مخصوص من الضابط حاصل العلم به عنده فيحصل العلم العزوي يستدل على ان العدد الذي هو كمال عند الله تعالى  
قد تواتر على الاخذ لانا نستدل بكما الى العدد على حصول العلم والدليل على انه غير مختص بعدد وانما نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر  
من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو قلنا انفسا من قوة ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها خبر اليها في العادة سبيلاً لانه يحصل خبر  
الظنون على تدرج نفي كما يحصل كمال العقل بالتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل فاللاي بالماء والسكر بانهم بالتدرج والقوة البشرية قائمة  
من لا قوف على كل ذلك فمفظة الكتاب يشير الى شروط بعضها تنفي عليه وبعضها مختلف فيه نقوله لا يتوهم توطؤهم ويدوم هذا  
الحد يشير الى اعداد في شروط متفوق عليه كما ذكرنا وقوله لا يتوهم توطؤهم لانه يشير الى اشتراط خروج عدد من الخبرين عن الاحصاء واحصاء اليه  
ذهب قوم لا يعم من كانوا معصومين كان لا مكان التواطؤ فدل على خبرهم عاوة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصاء وفما لذلك  
الا مكان فذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجج ادلة الجانج لوا خبر واحد من واقعة صدقهم من الحجج او من الصلوة يحصل بها خبرهم  
من كونهم معصومين وقوله لا يتوهم توطؤهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتبيين  
والكفر والفسق مطلقا للكذب والمجازفة فشرط عدلها ومن العدالة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل سطينية لوا خبر واحد  
بالحكم حصل العلم بخبرهم وان كان كفاً فمجازا وقوله وتبين انما كنتم اجمعين يشير الى اشتراط اختلاف بل انهم واوطانهم او محلاتهم وهم

وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في وقع المكالمات والحوارات وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا حصول العلم باخبار متوطنة بقعة واحدة  
او ببلدة واحدة ولان اشتهار الكثرة اى كمال له ولكما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانهما اقل كمالا  
واظهر في الالتزام على حصول العلم بالانتماء حقا حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالانتماء على اشتراط حقيقة ما ذكرناه بديا وما اتية فذلك  
مثل ان ينشأ الجانيات فاعداد الطوائف والوقوف بعرفات قوله وانه لو يجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو ذهب جمهور العقلاء وذهب مائة  
وهو قوم من عبادة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان يخرج لا يكون حجة اصلا ولا يتبع العلم به بوجه لا علم  
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة واليوحديون الى ان لا يوجب علم طمانينة لا علم طمانينة  
ميريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالنظر ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب وانما علم  
والقائلان بانه لو يجب علم اليقين اختلفوا فذهبوا الى ان لا يوجب علم طمانينة وذهبوا الى ان لا يوجب علم طمانينة وذهبوا الى ان لا يوجب علم طمانينة  
والابو بكر الدقاق من اصحابنا لما سمع رحمه الله تعالى انه لو يجب استدلالا بتمسك من انكروا حصول العلم به بان المتواتر صامرا جملة  
وخبر كل واحد يحصل للكذب حالة الافراد بانضمام المتصل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال او لو انقطع الاحتمال ولم يجر الكذب عليه علم الاكبر  
انقلب الجواب متنعنا ونجبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ان المسمى الذي لا جمل لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو الجبر  
غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان الاجتماع اجماع الغيبة على  
الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاداء وتصديق الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صحبة يوم واحد وقوله  
العلم اليقيني به يثبت على تصوره الاحالة ثم اذا انتهى اليقين عنه فاما ان يثبت به كما قال لفرع الاول وطمانينة كما قال لفرع الثاني  
واجب الجمهور المتواتر لو يثبت علم اليقين كما حسن فان العلم بالملوك للملاهيية والبلدان النائية احاصل بالمتواتر مثل العلم بالحق  
بالحسن من غير فرق وسجد المعرفة بحجة الكعبة اخبارا شاملا بحجة ملاه سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ونبوع من المعقول وهو ان الخبر  
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه انما يقع اتفاقا للمعتدين او للمواضع منهم عليه او لدواعيهم اليه  
الاول فاسد لان صدق الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني  
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب يتبين كونها غير متواترة فاعلموا ان الصدق وعلم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و  
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلافهم يمنع حزن المواضع عادة وكذا الرابع لان الداعي  
الى الرقبة والبرية وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا يقين كونه صدقا افلا واسطة بين اهل  
والكذب في الاخبار فكان غيبي العلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة فيفضي الى تطويل الكلام في  
اذا ذكر اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين  
لكل عاقل ان علمه بوجوده وكذا محمد عليه السلام اطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالليل الخفي مع وجوه الدليل  
الظاهر بناء الواقع على الخفي غير جائز فثبت به ان الحق ما ذكرناه ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضرريات باطل  
من قال انه لو يجب علم الاستدلال لانيتمك بان الاستدلال ليس بالترتيب مقدمات صاوتة وهو موجود فذهب لان العلم به لا يحصل الا بعد  
ان يعلم ان الخبر غير امر محسوس وان الخبرين جماعة الاحال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كما ان كذا لا يكون كذا فليعلم منه

الصدق لعدم الواسطة وبأنه لو كان منزه يالما اختلفوا فيه لما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث  
اختلفوا فيه علمنا انه كتب كما علم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلالا لاخص من يكون من اهل الاستدلال  
وقد رايانا انه لا يخص بهم فان كل واحد في صفة يعلم اياه واسم بالجزء كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يثبت الاستدلال اصلا ولا يعلم  
بالملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو عدل الضروري لانه لو كان استدلالا ليجاز  
الاختلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للاكزام على من ينكر الضرورة تعذرا وكفا  
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او بطنه في عقله او عناء ولو تركنا ما علمنا ضرورة على انك  
لنترك ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون الحقيقة السامعة  
سما نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضرورة حتى في اظهر الضرورات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون  
بان يقال للكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متساويان والمتساويان يمنع انقصات الشيء الواحد بها فاشيئان يكون اما ان يكون  
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملوك منها  
الواسطة بالمعصية اليه قوله والمشهور هو ما كان من الاما حادثة في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم توطؤهم على الكذب وهم  
القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقافت اسمته لا يتهمون فصار يشبهوا ويتم وتصدق عليهم بنبوة المتواترة قال الجصاص في  
احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفضل حاجله ولا يفره هو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صراحة للعمل بنبوة  
فصحت الزيادة على كتاب الصدق تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من قسام المسند وهو اسم لغيره كان من الاحاد في الاصل اسي  
الاجتهاد ثم انتشر في القرن الثاني حتى روت جماعة لا يتوهم توطؤهم على الكذب وقيل لما تقبته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتداد  
في القرن الثاني والثالث ودون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلاح قسم مشهور حتى لا يجوز  
الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاشحة والتسمية في الوضوء وغيرهما وليس مشهورا وستفيضا من شهر يشهره شهر أو شهر فاشتهر  
اسي وضع ومنه شهر سيفه اذا سلمه واستفاض الخبر اسي شغل وغيره ستفيض اسي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب  
بعض اصحاب الشافعي الى انه لم يمتح بحجة الواحد فلا يفيد الاظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى ان مثل المتواتر فثبت  
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين كذا  
دون المتواتر فون خبر الواحد حتى حازت الزيادة على كتاب الصدق تعالى لانه لم يمتح بحجة الواحد وان لم يمتح بحجة الواحد  
وهو اختيار القاض الامام الى زيد وعامة المتأخرين محمد بن زيد وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى الكافر عند  
الغرضين الاول من اصحابنا لا يفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يفر وليس خسر الاية على ان جاحده لا يفر بالاتفاق واليه اشير  
في الميزان وعلى هذا الاظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجماعوا على قبوله ولعل به ثبت صدق  
لانه لا يتوهم اتقا قسم على القول بالاجماع معهم عليه وليس ذلك التابعين جاحدا لصدق في الروايات ولذا سمي العلم الثابت بالاستدلال  
لاعزوميا لانه لا يفر جاحده لان انكاره ومجوده لا يودي الى تكذيب الرسول لانهم سمعوا الرسول صلى الله عليه وسلم عدوا لا يفر توطؤهم  
على الكذب بل هو غير واحد قيات العلماء في العصر الثاني وانا بوذي الخطية لعلنا في القبول اتسماعهم لعدم التأمل في كونه من الرسول فان

السائل بخطه لم يستكمل جوابي بذكره ومضال بطلان الكثرة المتواترة فانه يودعي الى كذب الرسول والمتواتر بمنزلة المسموع  
 منه وتكذيبه كفر ذميمة قول الفرق الاخوان الرواية في الاصل لم يبلغوا حد المتواتر فليتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده لان  
 الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذا الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق  
 هذه الشبهة لا يؤثر في استقاط العمل بها فمذه اولي فيجب اعتبار ما في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانية تقرب  
 الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من الواحد لا اتفاق العلماء من العدد الثاني ومن بعد جملة قبوله العمل به فصار مثل المتواتر من حيث  
 هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر من غير نسخ النظم لا الخطط ودرجته عنه صورة وذلك لان الزيادة  
 بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو منزه على ما يعرف في فصل  
 النسخ ان شاء الله تعالى في تمام الزيادة لو كانت بياناً محضاً كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخاً محضاً  
 لم يجوز الابالمتواتر لاشتهار المأثلة فيه ولما كانت بياناً من وجه نسخاً من وجه جوازنا بالمشهور الذي هو من الاعاد من وجه بين  
 المتواتر من وجه توفيره على الشبهين خطماً وقوله عندنا اعتدنا عن قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان  
 عند جملة ما ياتيكم بيان ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسخ على المحضين والتتابع في صيام كفارة امير  
 لكنه لما كان من الاعاد في الاصل لم يثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النص بالنسخ المشهور مثل زيادة الرجم في حق  
 المحضين بقوله عليه السلام الشيب بالثيب جارية ورجم بالحجارة ويرجم النبي عليه السلام ما عزا وعزها والمسخ على المحضين بحدية المغيرة  
 وغيره والتتابع في صيام كفارة المؤمنين بقراءة عبد المدين مسود في حديثه فخصها فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قرائته مشهورة  
 فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني تينادل المحضين  
 لما تينادل فيه فزيادة الرجم نسخ حكم الجدة في حقه وكذا قوله تعالى وارجموهما ولا تينادل حاله التحقق في اجاب النسخ فزيادة المسخ نسخ  
 الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز الفرق والتتابع فيه فيقتضيه بالتتابع نسخ  
 جواز الفرق وليس له ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شدة عمته ان يكون التخصيص مثل المحض منه في القوة  
 وان يكون متصلاً بالمتواتر ولم يوجد له طائفة جارية قوله لكنه اسي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة  
 السلف بمنزلة المتواتر فيجب ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانية فقال لما كان من الاعاد في الاصل يثبت به اي يكون من الاعاد  
 شبهة فيقطع بها علم اليقين قوله وغير الواحد وهو الذي يرد به الواحد والاثنتان فصاعداً بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو  
 الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يرد به الواحد اي الخبر الواحد والاثنتان فصاعداً لا عبرة للعدد وفيه يعني لا يخرج عن كونه من اخبار  
 الاصل بان كان المبرر مستقراً بعد ان لم تبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنتان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنان  
 والواحد مثل الجبائي من القبر له مقتل غير الاثنتين دون الواحد مستدلاً بان امر الدين لما كانا معكم واهم من المعاملات كان باسقاط  
 العدد فيه والى رد قول من شرط عدل الاربعة متمسكاً بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصد عدل اعتبره الشيخ في باب اشهر في  
 باب الشهادة وهو الرابع الا اننا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتاً بالاول لم يكن في اعتراضه فائدة واشتهر  
 في المعاملات على خلاف القياس كاشتهار لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق بمسك



بالاصل وبمبارة الذمى والمدعى ساواه معا فثبت بالشاهد الواحد فلا بد من شأنا اخر لترجح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور الديانات  
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المنهج بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد وفيه قوله وعلمه اذا ورد وغير خلاف  
الكتاب ولست المشورة في عاونة لا تتم بها البلوى لم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك المجانب به انه يوجب العمل بشرطه  
ترامى في المنهج اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والفضط فلما يوجب العمل خبر الكافرو الفاسق والصبي والمعتوه والذمى  
استثنت عقلية غائبة او مسامحة او محاذفة والمستور كالفاسق لايكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالة خبر الواحد اذا  
شراطة التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب اليقين ولا العلمانية بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء والاشراة والعلم وسن الناس  
من ابي جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبل وجماعة من المتكلمين يتسكبن فيه بان صاحب الشريعة قاطبة اثبات ما شرعه باوهم  
دليل فامى ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى لا يفيد الا الظن بعلامات المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد اوجب  
شراطة بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما نخرج عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يتبع فيه شبهة فلما  
جوزنا الاعتماد فيما على خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود والرافقة مستردين بقوله تعالى ولا تقف على اسر  
لك به علم اى لا يتبع الا ما علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لطاهر هذا النص قالوا ولا شئ لقول من يقول  
العلم ذكر كرامة في موضع النفي فيقتضيه اشتقاؤه اصلا وخبر الواحد لا يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سعاد الله تعالى ملا  
في قوله عن ذكره فان علمتموه من مومنات فلا تبنوا له النسي لاننا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم لا يتبع ايضا لقوله تعالى ان  
تتبعون الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطاهري الى ان الاخبار التي علم اهل المدينة لمصحتها  
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لثبته تعالى عن اتباع الظن لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمته على  
اتباعه في قوله جل ذكره ان تتبعون الا الظن وان تقولوا على ذلك الا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم  
افادة العلم لا محالة وتسلكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو انفر من كل فرقة منهم طاعة الاية او  
الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الاية وهو الاخبار الموثقة عند الرجوع اليهم وانما اوجب لانها اطلبا للخبر لقوله تعالى  
لعلمهم بخبر ربي والشرع من الله تعالى في محال فنجس على الطلب للالزام وهو من الله تعالى امر يقتضيه وجوب الخبر والشهادة فرقة  
والطائفة منها الواحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضيه المنع من فعل وجب تركه لوجوب الرجوع للسامع واذا وجب العمل  
بغير الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قابل الفرق ولا يقال لو كان الراجح ما مورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان  
السامع يكون مورا بالقبول كالشاهد الواحد مورا باداء الشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظهر العدالة بالثبوت  
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلمهم بخبر ربي الى وجوب القبول والعمل فاما  
الشاهد الواحد فلا سلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا يفيق المردى وربما يضر بالشهادة بان يحد القذف اذا كان الشهود  
بزنا ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سليمان في المدينة والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا  
الملك يهدون اليه اي رسول وكان يقبل قوله ولاننا ان الامراء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توأطوهم على الكذب وقد  
اشتهروا واستغاضوا بطريق التواتر عنه عليه السلام انه يثبت الافراد الى لا فاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذ الى اليمن

أمير المؤمنين الشريف وعقاب بن أسيد إلى مكة ودية بكتابه إلى قيصر هرقل الروم وخدافة السهمي بكتابه إلى كسرى وعمر بن أمية  
 الضمير في كتاب النجاشي وعثمان بن أبي العاص إلى الطائف وقاطب بن أبي ملتقة إلى مقرئ صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب  
 الاسدي إلى الحارث بن أبي شمس الغساني بدمشق ودول على الصدقات عمر قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزهري قان بن بدر  
 وزيد بن حارثة وعمر بن الحارث عمرو بن حزم وهامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن جراح بن عبد الله بن عمر بن الخطاب بن كعب بن  
 دنا بعث هو لا وليد عوالي دينة وليقة الحوتة ولم يترك في موضع ما نه بعث في وجه واحد داية بلجون جال التواتر وكوا احتاج في كل  
 رسول إلى نفاذ هذه التواتر معه لم يفت بذلك جميع اصحابه ولغات وارجحة عن اصحابه والصدارة ولكن منه اعداده وفقد النظام  
 والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فحين بهذا ان خبر الواحد وجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قطع لا يقيع معه عذر في المناقصة  
 كذا ذكر الغزالي رحمه الله والامام اجماع فخوان الصحابة رغبوا في التواتر فملوا بالامام وواجبوا بها في وقائع خارجة عن المحرر والحد  
 من غير تكبير سنك ولا دافعة دافع لما بنا بعضنا في الكشف فكان ذلك اجماعاً منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت  
 سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة  
 كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصره وكذا الاجماع  
 منعقة من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد ثبت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق البتة كانه لا يخبر  
 بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه المجارية اهدى اليك فلان وان فلاناً وكلني بين هذه المجارية او بين  
 هذا الشيء واحبوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حدود مستباحة فرج على  
 قبول قول المفتي المستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق واحد فاذا اجاز القبول فيما ذكرنا من امير المؤمنين بن الدنيا  
 جاز في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات والمخار الدين ليس يصح لان الضرورة متحققة في اخبارنا بالحق في الدنيا  
 لان التواتر لا يوجد في كل ما دونه فلو روي خبر الواحد شبهة في النقل لتطلت الاحكام فاستقطن اعتبار ما في حق العمل كما في القياس في  
 واما الجواب عن تسكمم بالاثنتين فهو اننا لانسلم ان المراد منها المنع من اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع من اتباعه فيما هو مطلوب  
 منه العلم اليقيني من حصول الدين او فزعه على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من  
 السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول علم اليقين به فمفسدة لاننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد  
 حصول العلم بالتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانما التصديق بهل بالنسب ولو صدقنا في التواتر  
 خبر ان كيف تصدق بالصددين قال وما حكمه عن بعض المحدثين انه يورث العلم العلم لادوا به يفيد العلم لوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد  
 معلوم الوجوب والوجوب بدليل قاطع اوجب عند ظن الصدق او سمو الظن علماً ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر  
 وباطن وانما هو الظن فخر قبول خبر الواحد وجوب العمل به متعلق بشرط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب اربعة في نفس الخبر  
 واربعة في الخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفاً للكتاب وبينا ان خبر الواحد ان ورد مخالفاً للنص للكتاب ان لم يكن تأويله من  
 غير تعسف يقبل على التأويل الصحيح وان لم يكن تأويله لا يتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تأويل لان النص للكتاب  
 قطعاً وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيقطع الظن بمقتضى القطع ولا يجوز ما دله لانه لو جاز التأويل مع التعسف بطل التناقص

من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم ومحل الظاهر على  
المجازية كما لا يجوز ترك الناحية من الكتاب وبه وعندنا الشافعية وعامة الأصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبتت بالتأويل  
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظاهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندنا وانما قيل غلبته الظن كخبر الواحد فيجوز  
تخصيصها ومعارضتها به عندنا وعندنا اعرابيين من مشايخنا والقاسم الامام اسجد في ذلك ومن تابعه من المتأخرين لما  
افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصومات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما من جعلها ظنية من  
مشايخنا مثل الشيخ ابى المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيقول ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول فاما  
انه لا يجوز عندنا ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث الشبهة وهو  
احتمال ارادة البعض من العموم واردة المجاز من الظاهر دون الظن والعبارة والشبهة في خبر الواحد في الظن والعموم جميعا  
لان المتن مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الظن المتكثرة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولذا  
لا يكفر منكره فلا منك معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على  
ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر  
دبو باردي عليه السلام قال من مس ذكره فليتبوء ضا فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى منع المتطهرين بالاستنجاء بالما  
بقوله عز اسمه في رجل يحب ان يتطهر واما نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس المرفعين وقد ثبت بالنص  
انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع  
اثبات حدث اخر كما لو توفى مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يمس عاصيا ولا فدا  
بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن غلبه كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقائمة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاذا قمنا  
من القرآن وحديث التعمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاضلوا وجوبكم وايدكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب  
هذه الا حاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للثلاثة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على  
الكتاب ولم يجوز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين دبو باردي عن ابن  
عباس رضي الله عنهما ان الربيع لم يمس عليه السلام قطعه بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور دبو باردي عن محمد  
بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البيضة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر  
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان اشرح محل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام تقتضي استغناء  
الجنس فمن محل يمين المدعى جهة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان اشرح محل المحذور فبين  
قسما بدعيًا وقسما منكرًا والحجة تسمين قسما بينة وقسما بينا وحضر من اليمين على من انكر من البيضة على المدعى وهذا يقتضي قطع  
الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبيضة في جانب العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون  
وثانها لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان البيضة عليه السلام فيما عم به  
البلوى لم يقتصر على الحاجة الا على بل طاعة الى عدد تحصل التواتر والشهرة بالعادة في اشاعة الحاجة الحلق اليه ولهذا تواتر

نقل القرآن وشتمه أخبار البيع والتكاح الطلاق وغيره ولما لم يشتر علنا أنه سواء ومنه وخبر الشيخ إلى الحسن الكوفي  
 المتأخرين من أصحابنا وعند عامة المأصولين قبل ذلك ما صح سنده وهو ذهب إلى أن كل واحد من أصحابنا الحديث على  
 ومثاله حديث الجهر بالتسمية ويوم يروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام كان يحجر بسم الله الرحمن الرحيم  
 لما شذت اشتجار السحابة لم يعل به حديث من الذكر الذي رويته سيرة فانه شاذ لا يروى بروايت عن عموم الصحابة  
 معرفة ذلك على رواية إذا قول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الله  
 رضى الله عنه من شدة الحاجة إليه شبه الحال كذا ذكر خمس لائمة رحمه الله واليهما ان لا يكون متروك الحاجة به عند ظهوره  
 فانهم اذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وهم  
 في ذلك غيرهم من المأصولين واصل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح خلفه الصحابي اياه وترك  
 والحاجة لا يوجب بعده لان الجنس جهة على كافة الامة والصحابة مجموع بكيفية من رده اجماع بان الصحابة رضى الله عنهم كانوا  
 في نقل الدين لم يهملوا ترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بالليس بمهمة مع ان عنايتهم بالحق اتوس من عنايتهم  
 بها فترك الحاجة والعل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سواء ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله يروى  
 عن زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسألة  
 فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة إلى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في البرق والحريه كما هو قول الشافعي وذهب  
 وابن مسعود إلى انه معتبر بحال المرأة كما هو ذهبنا ومن ابن عمر انه يعتبر بمن رقى منها حتى لا يملك الزوج اليها ثالثا  
 الا اذا كان حرين ثم نعم فيكم وفي هذه المسألة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان روايته بنو زيد فيه  
 ذلك علنا غير ثابت او منسوخ ولكن ثبت فهو ما دل بان ايقاع الطلاق اسأل الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة  
 الاختلاف فيما اى في السحابة وترك الحاجة به بشرط واحد اى لم يظهر منهم ترك الحاجة به عند وقوع الاختلاف في السحابة  
 الاربعه التي في الخبر فالعقل والعدالة والضبط والاشراط العقل هو نور في الباطن يدرك به حقائق العلويات كما يدرك  
 الحسي المبشرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لانها المعنى الذي في القلب لا يحصل ذلك بدون العقل لا ترى انه قوم  
 من بعض الطيور ومن غنم فيسمى ذلك لئلا كلاما لعدم صدور ما من عقل ولعلنا لا يجب بقراءة البغاء سجدة التلاوة من  
 اكثر المقتنين واما اشراط الضبط وبسطة ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سماح الكلام كما يحق سماعه ثم نعمه بمعناه فخره  
 ببذل الجهد وشم الثبات عليه بما فظة حدوده ومراقبه بما ذكرته على اساسة الفطن بنفسه الى معين اذ انه فلان الحق هو الام  
 الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشراط العدالة فليس الاستقامة على الطريق الحق فلان الضابط  
 يكذب وقد يصدق لان كلاما في خبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك  
 بالعدالة واما الاشراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصدق بما جاء به من عليه السلام فليس لثبوت الصدق  
 الكفر لا يناسب الصدق ولكن لان الكفر يبدت تهمته زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي ثبتت  
 احكام اشهر والكفار يعادوننا في الدين اشده المحاديات فيعلم المعاداة في السيرة في مدحها كما نرى داخل باليس منه



والله اشهر بما لا يقوله لا يلو لم ذب الامام لا يقرون في الانساب عليكم فلم يقبل خبر الكافر لانه التهمة الزائدة كما لم يقبل  
 شهادة ذي الضمن وكما لا يقبل شهادة الوالد لولده لانه دايدة تمكن ثبته الكذب في شهادة وهو الشفقة والميل اليه  
 طبعاً وذكر بعض الامويين ان الاعتماد في رواية الكافر على الاجماع المنقذ على سلبه من ابيته بهذا المنصب في الدين لغتته  
 وان كان عدلاً في حين نفسه ثم كل واحد منها على قسمين ظاهر وباطن ونفى بالظاهر ما فيه نوع تصور بالنسبة الى الباطن بالبيان  
 ايدو كمال فالظاهر اسي القاصر العقل ما يحدث منه في الانسان في حال لصبا والكمال منه باطن او نفي درجات الكمال والاعتدال  
 وهو يحصل بالبلوغ من غير افة والظاهر من الضبط حفظ المتن بعينه وسنناه لغة والباطن الكمال منه ان يفهم الى ما ذكرنا بضبط  
 سنناه في مقها وشريعة والظاهر من العدالة ما ثبت بمنزلة الاسلام والعقل فاما سيمكان المراسلة الاستقامة وعبر موانع اليها والبيان  
 الكمال منها ما عرف بالاختيار والاستدلال بان كان المفرد منسجماً من صفوات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يفسد على صغيرة  
 فيستدل بظهور اثر دينه وعقله في التزامها على ظهورها في غير ما في الامتناع عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وبيان  
 بالبيان وبين المسلمين ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام الاسلام بتبع الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصف السيد  
 كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على تفصيله وان يصعد الى مجيى ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الاخرة وغيره واذا  
 عرفت هذا فاعلم ان الشرط في باب الرواية من عقل والعدالة الكمال منها دون القاصر منها في حكم العدم فلا يقبل  
 رواية العبدى لقصور عقله ولا البالغ المعقود وهو الذي اختلف كلامه وافعاله وكانت بين افعال المجانين وافعال العقلاء  
 لانه لمحق بالصبر في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لغوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فتقده  
 عدالة لقصور عدالته واما الظاهر من الضبط فشروط لصحة اصل الرواية متى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة بان كان  
 سهو ونسياناً غلب من غفلته ومسامحة اسي مسائلة ومجازفة وان وافق القياس لغوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم  
 الابتسام بشأن حديث والمسائلة عدم المبالاة بالسوء والخطا والمسائل لغتته لا ياخذ في الامور بالجزم والمجازفة الحكم  
 من غير خبره ويتقيد فارسي معرب والكمال منه شرط القبول على الاطلاق حتى قدرت رواية من لم يعرف باللغة فلا يعارض  
 رواية رواية التقيد بل ترجح الثاني في على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على  
 القياس لا يقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكفي بظاهره في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان احوالاً  
 كما في سائر الشذوذ الا ان يظهر امارات نحو اقامة الصلوة بالجماعة واتياء الزكاة واكل وجبتا فحينئذ يشترط البيان  
 للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم لكمال ايمانه واحصا ان البيان للثبوت كمال الايمان احوالاً يشترط في حق  
 من لم يوجد منه الدلالات للظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت منه فاية مقام للبيان فلذلك لا يقبل خبر الكافر  
 لغوات اصل الايمان ولا غير من لا يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسوأ حال من المستور وان حكمنا في حقه بظاهر  
 الاسلام بالبيان وبين المسلمين قوله الثاني في الصدر الاول على ما بين ورؤى الحسن من ابي عتيقة رضى الله عنه انه مثل العمل  
 فيما خبره عن نجاسته الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره حجة و اراد بالصدر  
 الاول قرن الصحابة رضى الله عنهم من في مناهم من القرنيين الاخيرين فغير المستور في باب السجد في ليس اسما بانفاق

الروايات كثر الفاسق اليه اشار الامام محمد بن الاسلام لما ذكرنا من خوات العدالة الباطنة لاجل المستور من اعتدال  
السلامة فانه مقبول بشروطه وذكر بالان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و  
الحسن تعديل قومي من تعديل صاحب شيع واحد بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو تقيته بشهادة  
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الطاهرة فاما في الاخبار بخباسته الماء فقد اختلف الرواية في خبره  
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعديل في هذا الخبر وهو ظاهر في مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يظن  
انهم لن يثبتوا عدالتهم ظاهر لقوله عليه السلام المسلمون مدلل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فعدا من  
صاحب شيع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب شيع اصل من تعديل المزك و ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحسان  
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا انه انا واخوه رجل انه قد روي عنه رجل مسلم من  
لم يتوضا به وان كان فاسقا فله ان يتوضا بذلك الماء وكذلك كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه  
لا بد من اشعراط العدالة لترجع جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يتحقق بوجوده ظاهر لكن قال بعده ان  
لم تدخل الدار اليوم فانت حرمت من فضة اليوم فقال العديل ادخل وقال الموالي دخلت فالقول قول الموالي لان عدم  
الدخول شرط فلا يكتفي بثبوته ظاهر لنزول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته الماء انه  
يحكم السامع رآته فان وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراءة الماء فان اراقة فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد  
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رآته فان كان اكبر رآته صادق تيمم ولا يتوضا به لان اكبر الرأى فيما لم يثبت  
على حقيقة كاليقين وان اراقة ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز ان التيمم كان  
الاحتياط في الاراقة ليصير عادلا كما يجوز له التيمم يقين وان كان اكبر رآته انه كاذب توضا به ولم تيمم قال قيل  
كان ينبغي ان تيمم ايضا احتياطا ليعارض في سوء الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا للتأكد  
الالة في سور الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنقص في الامر بالتيمم بهنا من وجه فكان حكم خلاف  
النقص اذا ثبت التوقف في خبره يتجمل الطهارة في الماء فلا حاجة الى حكم التيمم اليه بقوله وفي خبر الكافر والفسق

والمعتوه اذا وقع في قلبه السامع صدق بخباسته الماء يتوضا ولا تيمم فان اراقة الماء ثم تيمم فهو افضل شكاف  
اذا خبر بخباسته الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدق بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراقة الماء  
اذا وقع في قلبه صدق ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراءة وصلح لا يجوز صلوة لان الكافر  
لا يلزمه موجب ما يخبره لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره لم يزل على النية ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا  
الصبي والمعتوه عند عاتة المشايخ رحمه الله لان موجب ما يخبره لم يلزمه ما قلنا قبلنا خبرها صارا اذا على الغير وليس  
لها ولاية الا لزام على الغير بوجه الا يبرأ منه لولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق  
غير منقطع من خبرهم اذا الكفر والصبا والعتبة لا يثبت في الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي  
به وتيمم الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده تحصل الطهارة والاحتراز عن الغفلة بيمين ولا يجوز

التيتم من غير اراقة لانه واحد للماء الطاهر ظاهراً قوله وفي المعاملات التي تمك من معنى الالتزام كالولاء والمضاربات  
 والاذن في التجارات ليست خبر كل مبدء لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد جميع  
 تلك الشرائط في بيعته الى وكيله او علامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط ليس مرجح  
 جهة الصدق في الخبر فيصالح ان يكون لمن ماؤ ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احتراز به عما فيه الزام محض من حقوق  
 العباد والمحقوق التي تجر معها المضاربات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولغلبة الشهادة والابلية بالولاية  
 لانه لما كان بين قبيل الارادات لم يكن بمن ابلية الولاية للخبر ليصل خبره للالزام ومن زيادة تأكيد بشرط لفظ الشهادة  
 والعدد ونحو التلبين وصيانة الحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعمل الوكيل وخبر الاذن ونحوها  
 فان فيه بشرط احد شرط الشهادة العدالة او العدد عند اني ضيقه رجع اعتبارا لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس  
 فيه الالتزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل مبدء لما كان او غير عدل صلياً كان او  
 بالخاصة ما كان او كافراً الوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التبيين فان  
 الانسان قلما يجد العدل كمر البالغ المسامحة في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او علامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا  
 من شرائط لقطعت المصلح وفيه حرج عظيم لكسقط اشتراطها للضرورة لان لها اثر في التحقير وقوله ولا دليل مع السامع  
 يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة بهنا واحتراز من اخبار الفاسق بخباسته الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم  
 الراي لان الضرورة فيه ليست شاكاً فيما نحن فيه اذ يحصل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو تكلم  
 الضرورة لازمة فوجب ضم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفاسق بهنا وجوز قبول خبره مطلقاً فحسب العادل ان  
 ان الخبر بهنا لازم لان العهد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك فاذا اعتبار هذه الشروط في  
 الخبر ليرجح جانب الصدق في خبره فيصالح الخبر للالزام وذلك اعتباراً لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور  
 الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما لا لزوم فيه اسلام المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في كل الطعام وحرمة وطهارة  
 الماء اذا نأيد بأكبر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه مع التمسك  
 بالاشادة وانتقاء التهمة حيث يلزمه سببه ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان  
 الماء في الاصل ظاهر فلم يجعل الفاسق بهنا ولا ضرورة في المصير رفاية في امور الدين اسلام لان في العدول كثرة وبهم  
 حفيظة فلا يصار اليه بالتحريم في جواب ما يقال لما شرطت هذه الاشراط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان العمل  
 خبر الفاسق في الاخبار بخباسته الماء وطهارة وعل الطعام وحرمة وان تايد اى تقوى أكبر الراي لان ذلك من امور الدين  
 كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء و  
 نجاسته وعل الطعام وحرمة خاص اى بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس من امكن التلطف  
 من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغيا في والاسواق والغالب فيها الفاسق  
 فوجب قبول خبره مع التمسك للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي الوجهين فقال وكونه اى كون كفا

مع صفته الفسق اهل الشهادة حتى لو فسخ القاضيه بشاؤنه فيغزو واتقاء التهمة اسه تسمية الكذب من خبره حيث يلزمه بخبره  
 من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره لما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل  
 الشهادة على اسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيره بما فيكون خبرها لما على الغير ابتداء  
 من غير ابلية الزام فلا يقبل نعم اشار الى الجواب مما يقال لما تحققت الضرورة ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب  
 تكليم الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الان اي لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تكلم  
 بهما بالصدق والكذب في خبره لم يكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماوية الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعاب  
 وهو محل فعل به واذا كان كذلك لم يحل الفسوق به راى على غير مقتضى وجهه لم يقبل خبره بدون ضم تكليم الراي اليه بخلاف  
 المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمة لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق  
 اصلا سواء وقع في قلب سابع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المعصية قبول رواية لان في الدول الذين تلقوا  
 نقل الاخبار كثره يكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله واما صاحب  
 الموصي فالذهب المختار انه لا يقبل رواية من حمل الموصي ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الموصي سبب  
 داع الى التعطيل فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك الموصي يلدان النفس الى الاستلزام من  
 المشوات من غير داعية الشرع والاتصال تمام النعمة وبنية الملة الى الدين اعلم من اتبع الموصي من حجب الفارة  
 كتملة الجسمة والردافض ويسمى الكافر المتداول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتداول واختلف في القسم  
 الا وهو قد ثبت جماعة من الناس الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان تحجب جليله  
 للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذو سبب اكثر نجم الى ربهما لان الكافر  
 ليس باهل الشهادة ولا لروايته لما بينا وكونه متداولاً متنفذا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلها فان كل كافر متداول  
 اذا اليهود لا يعلمون بكفرهم وقورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الفراء واختلف في قسم الثاني  
 ايضا فذهب القاضيه الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى شهادته وروايته جميعا لان الفسوق في العمل بان من اتى  
 والفسوق في الاعتقاد او لانه اقوى غاية ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن بطله فسق اخر تضمن الى فسق فكان اذا  
 بالغ ولم يكن عذرا جمل نفسه وبرقما وذو سبب لم يجر الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث  
 الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال كيف من ارتكب احدى الذنوب او عجز  
 من الايمان فهذا الاعتقاد وكل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسوق نظير متداول  
 ستر وكن التسمية عمدا او غيبا المثلث على اعتقاد الالباحه فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطائية من الردافض فان  
 شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المبدء اذا اختلف عنه هم انه يجمع ويقولون المسلم لا يخلف كاذبا فاعتقادهم  
 انها يمكن تكملة الكذب في شهادتهم فالرواية بهذا القسم مقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من  
 اعتقاد تكملة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحزرا من الكذب عليه وعند بعضهم لا يقبل اذا كان



عد لائقه ولم يكن واحدا للناس الى هواء ولا يقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ وزنه بعامته ابل الفقه والى بيت  
لان دعوتهم للناس الى هواء ومما جئته في ذلك سبب داع الى التقول اى الافتراء الكذب فيورث ذلك تهمة في  
رواية كما في شهادته الوالد لو اورد فلا يقبل وذكر ابو العباس محمد السدان المبتدع ان كان ممكن كيف لا يقبل خبره وان كان  
ممكن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله عليه السلام لا يقبل خبره لتوجيه الكذب كالكراميه  
فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث المترهب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان  
صدقه على كذبه قوله اذا ثبت ان خبر ابو احمد حجة قلنا ان كان الراوى بالغة والتمه في الاجتهاد كالحكام والراشدين  
والعبادة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري ومائشة بن عبد الله بن مسعود وغيرهم ممن اشتهر  
بالغة والتمه كالنقل كان حديثهم حجة تترك به القياس ودان كان الراوى معروفا بالعدالة والحفظ والعظيمة دون الفقه  
الى هيرة والس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق حديثه القياس لم يتركه وان خالفه لم يتركه الا بالضرورة والس  
باب الراوى ولما بين الشيخ رحمه الله شرعا قبول خبر الواحد وكونه حجة شرعا بشرط بيان شرط تقدمه على القياس فقال  
ان كان الراوى معروفا بالغة كالحكام المذكورين كان حديثه حجة تترك به القياس عند الجمهور ويكفي عن ذلك رحمه الله  
القياس يقدم على الحديث لكن شبهات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوى ساهيا او غافلا او كاذبا ويجوز انه لم يكن  
من النبي عليه السلام والقياس ما تملك فيه الاشبهة واحدة وبسبب الخطا وما فيه شبهة واحدة او في شبهات كثيرة  
واجب الجمهور بالجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا تاركين احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد  
يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام في الشبهة في طريقة وهو النقل والرسالة محتمل باصله في كل وصف وكل صف من صفات  
النفس محتمل ان يكون هو الموثق في الحكم وتتمثل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت في الاصل قوس من الاحتمال الثابت  
في الطرفين بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اوسل والعبادة اما تتبع مبدل فان من لم  
من يقول في عبد عبد بن زيد بن عبد وضعها كالمسا للامارة وضم عنها افتقار عبد الله بن مسعود وعبد الله  
بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد المحدثين عبد المدين الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم والكان الراوى  
معنى فبالعدالة والعظيمة دون الفقه فان وافق حديثه القياس لم يتركه وان خالف القياس لم يتركه الخبر الا بالضرورة  
والس ادباب الراوى من كل وجه حتى اذا كان موافقا للقياس ومخالفا للقياس لم يتركه اجماعا وقوله والس ادباب الراوى  
تفسير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه تترك بالقياس لان ضبط الحديث رسول الله عليه السلام ولا يثبت له  
قد اوتى جوامع الكلام والوقوف على كل معنى نعمته في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى متقيقا فيهم كفايا  
في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بلذا اوتى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة  
لا يتفهم المعاني التي انتظها عبارة الرسول عليه السلام لتصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بتفهم المعنى فيدخل في هذا  
الخبر فليكن زائدة يخلو عنها القياس فان شبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس تملك شبهة في  
متن الخبر بعد ما تملك شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة ميتا طنة مثل هذا الخبر ترجح

ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابى هريرة في المصراة اى ومثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة  
 رضى الله عنه في المصراة وهو روى عن ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن اجتنب  
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها رد بها وصاها من تمر والتصريفة في اللثة اجمع  
 يقال صريت المار ومريته اذ جمعت والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب ومدة التفتيش عشرة  
 ايام عزيرة اللبن والشا في حمله المتعلق محل التفتيش بيان حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تحمله تمسك بهذا  
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التهرية ليست بعيب ليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط  
 لان البيع يقتضى سلامة المبيع وقبله اللبن لا تقوت منفعة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا ينعدم منفعة السلامة  
 قبلتها اولى فاما الحديث فمخالفة للقياس لان ضمان العدوان فماله مثل المقدر بالمثل وفيما لا مثل المقدر بالقيمة بالايجاب  
 نعم اللبن ان كان من ذوات الاشكال فيضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا  
 فيضمن بالقيمة فاييجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة المومنين للعمل بالقياس معارضا  
 للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من اعادة حديث ابى هريرة رضى الله عنه ما لا يخالف القياس فاما  
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بنحو الفقه على مخالفة القياس مع ان رواته  
 مصابيحكم وانه لم يرد بالفتنة بين الفقه بين الصحابة رضى الله عنهم فبهم لمصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت تمنا ولا  
 واقوى سند ورواية وهو ابو هريرة رضى الله عنه اعلى رتبة في العلم من المحدث قلنا قد روى عنه خبر القصة كثيرة  
 من الصحابة مثل ابى موسى الاشعرى وجابر بن عبد الله وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين  
 مثل طه وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم وكحول رضى الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس  
 اليه اشبه في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوى لتقديمه على القياس هو مذاهب طائفة ابن ابي ابي خاتمة  
 القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى ومن تابعه من  
 اصحابه فليس فقه الراوى شرطاً لتقديمه على القياس بل القيل فبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة  
 المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو الليث واليه مال اكثر العلماء لان التفسير الحسن الراوى بعد ثبوت  
 عدالته وضبطه موثوم والطاهر انه روى كما سمع ولو غير غيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة  
 والرواة العدول لان الاخبار روت بلسانهم فعلمهم باللسان ينح عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياه وعدالتهم وتقويم  
 تدفع جملة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهننا في رواية والوقوف على القياس  
 الصحيح تتعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالخبر واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث  
 حمل بن مالك فاجاب بنين وقضيه وان كان مخالفا للقياس لان الجنيين ان كان ما وجبت الكدية كاملة وان  
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقضه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في تورث  
 المرأة من دية زوجها وان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك الموت قبل الموت والزوج

لا يملك الدية قبل الموت لأنها انما تجب بعد الموت ومعلوم انها لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفعل بهذا القول عن صحابة  
 ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس لم ينقل التفصيل لانه يسمى انهم علموا بخبر ابي هريرة في المسائل  
 او اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية انكلت بالقياس وقد ثبت عن  
 ابي حنيفة رحمه الله انه قال جازنا عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه واله وسلم وعن ابي حنيفة عن ابي حنيفة  
 اشترطوا الفقه في الرواية فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المضرة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا  
 العمل بالخلاف في الكتاب وهو قوله تعالى فان عندنا عليه مثل ما قدره عليكم والكنة المشهورة الموجبة لا يسحاب القيمة  
 عند تعذر المثل صبرة وسبق قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شركه ان كان مؤسرا  
 احد حديث ولما افقه الاجماع المنقولة وبوب المثل والقيمة عند فوات العيين وتعارض الرد لا لقوات فقه الراوي على  
 انما انسلم ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد من شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفقه  
 في زمان الصحابة رضى الله عنه ما كان يفقه في ذلك الزمان لان فقهه محقق مع انه كان من المهاجرين من علمية  
 اصحاب رسول الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالكف عن استجاب العدل فيه حتى انتم  
 في العالم ذكره وحديثه وتقال اسحاق النخلة ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحداث روى ابو هريرة  
 منها الفا وخمس مائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة  
 عنه فلما وجه الى روى عنه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين متصلين  
 به البصير بن معير وسلم بن الحنف فان روى عن السلف بشهادة او سلكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث  
 المعروف وان اختلفوا فيه من نقل اتفقت عنه فكذا ذلك عندنا وان لم يظهر من سلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار  
 مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل به ولا يقبل لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة  
 العمل في ذلك الزمان انه ان روى مثل هذا القول في زماننا لا يخل العمل به لظهور الفسق وصار المتواتر لوجب  
 علم اليقين والمشهور علم الظان وخبر الواحد علم غالب الراي والاستنكر منه يفيد الظن وان الظن للشيء نعم الحق  
 مما رواه المستر في خبر الجواز للعمل به وروى الوجوب اعلم ان عامة السلف وما همير اختلفت اتفقوا على عدالة مبين  
 الصحابة لان عدالتهم ثبتت بتعديل اصحابهم وثناهم عليهم في امة كثيرة مثل قوله لولا السابقون الاولون من  
 المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين آمنوا  
 على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة قد رضى الله عنهم وشواهد لها كثيرة ويقول  
 الرسول عليه السلام صحابي كالجنوم بايتهم اتهم اتهم ولا شك انه لا ابتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام  
 لا يتركروا صحابي الا بخبر فلو اتفق احدكم مع الارض ذهب ما ادرك مرادهم ولا تصيغه وقوله عليه السلام ان الله تعالى  
 اختار لي اصحابا وانصارا واصحابا اذا اختار الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل عليا  
 النبي وبه تعديل رسول الله كيف ولولم ير النصارى لكان ما اشتهر وقوات من حاله في البرية والجماد وبه لهم المخرج والبر

فوق قلمه لا ياء والاولاد في مولاة الرسول ونسبته كافيا في القطع بعد التعم والماجرى بينهم من لغتن فبنا على التاويل  
والاجتهاد فان كل مزيج ظن ان الواجب بما رآه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا  
فيهم ولكنهم استلغوا في تفسير الصحابة فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب  
النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما خوذ من الصحبة وبمعنى القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليين  
الى انه اسم لمن انقص النبي عليه السلام وطالت صحبة معه على طريق التتبع له والماخذ منه وكذا لا يوصف من جاء  
عالم الساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجامعة مع اهل المكن على طريق التتبع له والماخذ عنه وكذا الوصف زيد  
انه ليس صاحب عمر وقد صحبه لحظة لا يثبت بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا يتعلق بالاسم من صحبة  
ثم كيف للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساءت ولكن العرف يختص الاسم بمن كثر صحبته وليس ذلك بالتتابع  
والمتنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت من شيخنا رحمه الله ان ادناها ستة اشهر وعين صاحب  
بن السيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول ستة اشهرين وغزاه غزوة او غزوتين و  
اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يسرف في اقامته  
الا بدو اية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالة ولا نسقه ولا طول صحبته واليه اشير بقوله لا يعرف الا بدو اية  
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو ظاهرا  
فيهم وعلمت ان وابنته سلمة وسقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليين  
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجمالة اذ كان مجهولا في رواية الحديث  
حتى لا يعرف الا بهذا واضرار عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطالع عليه وتلك الجمالة غير مانعة من القبول  
عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابنته بن معبد وهو ابن مصعب بن  
عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بهاروى ان رجلا على خلف الصفوف وحده  
فامره النبي عليه السلام ان يعيد وسلمة بن الجهم بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح  
الياء واسم الجهم صحف بن البليد بن اسحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الجهم نسب الجهم وروى عن ابنه عليه السلام  
انه قال فبينما في امراته فان طاعة حجة فله وعليه مثله وان استكره لم يضر مرة وعليه مثله ولم يعمل بهذا  
الحديث لان القياس الصحيح يرويه وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعتل بن شاذان  
بن اشجع بن زهير بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة  
وقتل يوم احرة بالمدينة سنة ثلث وستين روى قصة برقع كما ينهنا في رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان  
روى عنه السلف وشهدوا بصحة حديثه او بصحة المروى عنه روايته عن القبول والعمل به لا الرواية عليه  
او سكتوا عن الطعن والرواية المعتبرة رواية صالحة حديثه في هذا الوجهين مثل حديث المروى بالفتح والعدالة  
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتفصيل في امر الدين وكانوا اهل



الحديث حتى لصح عند بله مروى من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم  
 الا لعلمهم بعد الله بهذا الراوى وحسن ضبطه اولاً لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض  
 المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكل الا على وجه الرضا بالمسوع والمروى فكان سكوتهم عن الرد  
 دليل التقرير بمنزلة ما لوقبله وردا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتيهوا بذلك وكان مختلف  
 فيه اى في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذا كى اى ان عمل به البعض ورواه البعض لقبول ايضا  
 مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان يماروى  
 ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزويج امرأة دلم يسم لها مهر حتى مات عنها ولم يصب شهر او كان السائل وميرود اليه  
 ثم قال بعد شهر اجتدت فيه برامى وان كان صوابا فمن الله وان عيّن خطأ فمن ابن ام عبد وسنة روايته سئمت  
 ومن الشيطان والله ورسوله منه برهان ارى لها مهر مثل نساءها لا وكس لا شطط اى لا انقص ولا مهازاة حد فقام معقل بن  
 سنان الاشجعي وابو ابراهيم صاحب راية الاشجعيين وقالا نشدان رسول الله عليه السلام نفسه في بروع نكبت واشتق  
 الاشجعية بمثل ففناك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه  
 لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لا وافق قضاة قضاة رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورواه على رضي الله عنه وقال بعضهم  
 يقول عربى بوال على عقبية حسبها الميراث لا مهر لها لانه القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه عا والمهر سالماً  
 فلا يتوجب بمقابلة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية مثل هذا الجمول وهو نديننا ايضا  
 وقيل انما رده لمذهب قزوين وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل في يحلفه ولما اختلفت في قبوله اخذنا به  
 لما ذكرنا ان الثقات ردا هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقتة وسروق ونافع بن جبير  
 وابحن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بخبره عدالة وقوله اعرابى بوال على عقبية اشارة الى انه من  
 الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاعتناء في المجلس من غير ازار والبول  
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابتة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط و  
 قوله عندنا يشير الى اختلافات في هذا القسم فان ثبت فوجب انه الرد لما عارض القبول تساقطا ويصير الخبر بمنزلة  
 ما لو لم يمتعه رد ولا كغيره فيلحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك  
 الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا  
 خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون بروايتهم عن رسول الله عليه السلام ولا تبرك العمل به وترجيح الراى  
 بخلافه عليه فاقفاهم على رد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل برواية فاذا ظهر  
 ذلك ممن فوقه وهو الفقهاء من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الاية رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع  
 منكرا او مستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل  
 ان يكون حديثا مثل راوى محمد بن سعيد عن حميد عن انس بن رسول الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لاني

بعدى الما ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعى اليمن الاحاد والذقة ويدعى التوبة فاما المستكر  
 فيتمثل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصناعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان  
 من الجائز ان يكون الرادى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك  
 مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فامرت بقتله اصع من شعيرة فاستعملها  
 وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي رضي الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام  
 فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فحل لما نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى  
 فارسل اليها ان تنقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يايتها المهاجرون الاولون فانقلعي الى ابن ام مكتوم  
 فانك اذا وصفت ثمارك لم يرك فزوه عمر رضي الله عنه وقال لا تدعي كتاب ربنا ولا نسنة نبينا يقول امرأة لاذر من هذا  
 ام كذبت احفظت ام نسيت اتحمها بالكذب والغفلة والزيان ثم اخبرته وردنا لثا للكتاب والسنة فاذل على ان  
 في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب  
 بناؤنا نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد من النص والنسنة تكملة النص وردت  
 النسنة واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تحزبون من بين يميني ولا من خيبر  
 ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى فوده ايضا اسامة ابن  
 زيد وسلمة بن عبد الرحمان وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب الخنف والثوري وعمران بن الحكم وروى عن كاز  
 بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تراكم النكاي على ان نذاهم فيه  
 كذبهم فثبت ان هذا الحديث منكرا ولم يجز امله به وان كان لم ينظر حديثه في السلف امي لم يبلغهم حديث المجهول  
 ولم يظهره ولا يقبل ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا اختلف القياس  
 او اذا اختلف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة  
 في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتباره لم يشتر في السلف فيمكن تهمته  
 الوجه فيه فيجوز العمل به اذا اختلف القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يشتر  
 بهذا الطريق الضعيف كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا اختلف القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا  
 بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا بي جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن نافي القياس مع من هذا الحكم كونه مقصفا  
 الى الحديث فاما روايته مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يبيع العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول عدول لقلبة الضيق  
 على اهل الزمان ثم نحقق الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر امي الخبر المتواتر لوجوب علم اليقين وبني مقابلة  
 الموضوع لا لقطع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وسنة مقابلة المستنكر لان المشهور حجة يتمثل ان يكون غير  
 حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه امي من اخبره في الظن الوجه فان الظن ما كان جانب  
 الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بغالب الراي والوجه ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر منه المنة وخبر الواح

لم نألب الرأى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة وفى علم المعروف وفى مقابلة المسترأى خبر المجهول الذى لم يقبل برده ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وبذلك لا يوجب قوله ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قولاً او عملاً من الرأى بعد الرواية اذا اثنى الراوى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك للخلاف من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية ولم يعرف تاريخه ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافاً بيقين اى لا يتبين ان يكون مراد من الخبر الاول ان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وان ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فعمل عليه اصحابنا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث خجة بيقين فى الاصل وقوع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالأصل ويحل على من كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاثبتين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين ما كان اللفظ عاماً فعمل بمقصوده دون عمومه او كان مشكوكاً او بمعنى المشكوك فى العمل به لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لانه لا يتغير بتأويله وحمله بخلاف الظاهر وتأويله لا يكون محتملاً لغيره كما لا يكون اجتاده جميعاً من غير غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان انضح له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحاً فى الحديث لان خلافاً ان كان حقاً بان خالف الوقت على انه منسوخ وليس بنائب وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما سار ثباته ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف قلعة المبالة والتهادون بالحديث او لنقله ونسائه فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً وظهر انه كان منفلاً وكل من كان مانعاً عن قبول الرواية ولا يقال انما صار فاسقاً بالخلاف لونه مقتصر على الحال فلا يقدر ذلك فى قبول ما روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول قد بلغ الحديث منه اليقينة وقد ثبت نسقه ولا بد من الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه فى الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالامتناع عن مخطوئته فاذا لم يحترز نظر انهم لم تكن نائبة بخلاف الموت والمجنون لانه الحيوة والعقل كائناً ما كان بيقين فلا يظهر بالموت والمجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تأكل من ولوغ الكلب سبعاً ثم صح من فتواه انه يظهر بالنفس ثلثاً فيسقط العمل بما روى ويحل عليه ان عرفه فاما انتساعه بعد ما روت عائشة رضى الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا امرأة لمحت نفسها بغير اذن وليها فكأما باطن باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت اخيهما عبد الرحمن بن المذنب بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائباً فلما لمحت فقد جوزت فكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروكة من النساء فلان نية عقد بها تامة او لى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضى الله عنها فتبين به نسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الخفاء وعليه يعمل على الانتساح اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفته الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعن فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل فى الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مرجمه فيه كان الطعن بالآثار وبشرب النبي لمن يعتقد اباحتها ويرفض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق





فقد العجز عن العمل به ليعارض الى السنة متقدمة على القياس واقرالى الصمابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به ليعارض الى احداهما وكرون  
 المراد من هذا الوجه معنى او قوله تساوتا اى سقط كل واحد منهما ولا ريب في تساوتا لكان احسن قوله وعند تعذر المعيار يجب  
 تقرير الاصول اى الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يميل به او وجد المتعارض في الجميع يجب تقرير  
 الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سورة الحمار على ما سنبينه ثم قيل لظن التعارض بين الاثنين والمعيار  
 الى السنة قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه لوجب القراءة  
 على المتقدم لو روده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبذلك الساق والسياق والثاني ينبغي وجوبها عند اذ اللغات لا يمكن  
 مع القراءة وانه ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتبنيارضا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان  
 امام فقرأه الامام فقرأه وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئ فالتصوات ولا يعارضها قوله عليه السلام لا طرفة  
 العين تحت الكتاب لانه محتمل في نفسه تقدير ادب نفى الفعيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمعيار الى القياس ما  
 روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركعة وسجدتين وماروت  
 عائشة رضي الله عنها انهما صلا ما ركعتين باربعة ركوعات واربعة سجرات فانما لما تعارضنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر  
 الصلوة قوله كما في سورة الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شأنا لانه لا يصلح نصب الحكم ابتداء قيل ان لما عرف  
 طاهر في الاصل فلا يتجسس بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه وليس مشكلا في سورة الحمار ولم يكن العمل بالمعيار  
 بقي مشتبا فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان  
 عبد الله بن ابى او في روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحم الحمار الا بالية يوم خيبر وروى غالب بن الجوان النبي صلى الله عليه وسلم  
 اباح لحم الحمار الا بالية فوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم الاشتباه في سورة لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه واخرى  
 عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح النجس المحرم على البيع حيث حكمت بحرمته كونه فينبغي ان تثبت نجاسة سورة الضياء  
 يرمى انه مكروه نجاسة سورة الضياء مع تعارض اخبار الكل والحرمة في حكمها باعتبار ترجيح الحرمة واهيب بان الترجيم ثبت بها  
 في حق الحرمة للاحتياط ودون السوراد الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسة لوجب التيمم لا غير وليس فيه ضابط  
 لاحتمال كون السور مطهر ودون التراب والثاني ما ذكره شمس الاسمة البهيمى رحمه الله في الكفاية ان الاخبار تعارضت في  
 طهارة سورة ونجاسته فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بها فقلت احكم قال نعم وهذا الضمير  
 على ان سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن لحم الحمار الا بالية فانما رخص وهذا يدل  
 على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بالسور  
 والفضل يقول انه رخص وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار علف القث واليتين لسورة طاهر لا بأس بالتوضي به  
 ولم يصلح القياس ما لان السور ان اعتبر بالعرف فينبغي ان يكون طاهر اذا عرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين  
 فينبغي ان يكون نجسا لان اللبس نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شأنا لانه لم يمكن الحاشية لسور الكتاب في نجاسته  
 صلوة حرمة نظر لوجه اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الماء

وإن الحكم فانه يلطف حول الابواب لاني المردود والمسير ولا يمكن الحاشية سور المردود في الطهارة بعدة الموقوف لان الضرورة فيه  
 في المردود لانه لا يدل على الضائقة التي يرفعها المردود فلو انبثنا النجاسة او الطهارة فكان اشياء كلها من غير علمه جاسعة من الاصل والدم  
 وكان نصيب الحكم الشرعي ابتداء بالرأى وفي ذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك فبقي الاستنباط في الحكم مصادفًا لاجابة  
 تقريره الاصول كونه افعال ما كان على ما كان فلا يتجرب ما كان ظاهرًا او لا يطهر ما كان نجسًا لان الطهارة او النجاسة عرفت بنية  
 بيقين فلا يزول بالشك فذلك وجب نعم التمسك اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرًا وهو راء  
 بيقين نعم ان يبقى كذلك لا يزول واحدها بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفته الظهورية عن الماء لانهما  
 لم يثبت لئلا يحدث النجاسة به اذ لا معنى للظهورية في عرف الفقهاء الا انزاله احدث والنجاسة ولو قلنا يزول الماء لا يكون  
 هذا تقرير الاصول بل يكون محلاً باحد الاصلين وابدأ بالآخر فوجب القول بزوال الظهورية واعني به وقوع الشك في استنباطه  
 فيما لانهما زالت بالكلية بدليل وجوب الحق بنية وبين التمسك قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض  
 ليجب العمل بالحال بل لعل المجتهد بايها شاء لشهادة عليه لان القياس حجة لعل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بايها  
 وهي حجة ان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض  
 وجوب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل لعل المجتهد بايها شاء لشهادة عليه احيى حجة العمل عليه باحدنا بشرط التحري لانا لو  
 قلنا بالتساقط لودى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحاشية ولا يمكن ذلك الا بدليل وليس بعد القياس  
 دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحاشية فنفسط الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق  
 عند الله تعالى لاصحاته وحجة يقينا وكل واحد منها حجة في حق العمل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فوكان العمل باحدهما وهو  
 حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو  
 المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلاً وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحاشية وهو القياس ولا ضرورة في ترك  
 الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلاً فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايها شاء  
 من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التفسير قلنا كل واحد منها حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصاب الحق  
 لان الحق عند الله تعالى واحد القياسين ليس عليه كل وجه وقلب المؤمن تزد يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما  
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واهما به الحق غيب فوصلح شهادته القلب حجة في حق ذلك  
 فمن حيث انهما جثمان في حق العمل وجب ان يثبت التمييز من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى  
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايها الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه  
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه راءه فيعمل بشهادة قلبه ليخرج جانب العمل بخلاف الكفارات كما ذكره في الاسلام محمد بن عبد الله  
 شرح التفويك وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لعل بايها شاء من غير تحري ولما اصداره في مسئلة واحدة قوله ان ما قول  
 واما الروايتان اللتان رويانا عن اصحابنا رضي الله عنهما في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفتين لا عدلهما فيكون  
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخرة منها كما احدث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام

فقد قالوا في ما بين من لم يعرف الاوّل من الاخره والفراسة نظر القالب بقرينة وفي الصحيح الفراسة بالكسر اسم من قولك كبرت فيه  
 غير اني ابصرته وعلمت وهو يفرس اتي ثبت ويظهر وتقول منه رجل فارس النظر وانا فرس منه اى اعلم والبصر قبيل من يفرس من الحرام  
 واسكب نفسه عن الشهوات وعم وقته بدوام المراقبة وتوكل الحلال لم تخطف فراسة قوله ثم التنازع انما يقع بين المحققين في  
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة والاختلاف بين الجهتين على سبيل المماثلة  
 ركن المعارضة لان ركن الشئ ما يقوم بذو ك الشئ والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تحقق بدونها وانما هو محل والاشياء  
 وتساوي الذليلين بشرط لا يمكن الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل المماثلة بدون الثاني وقدم تفسير المعارضة  
 بين شرط قوله واختلف متاخرهم المتدني ان خبر النقي بل ليارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله  
 في ذلك فقد روى ان بريرة اعققت وزوجها عبيد روى انما اعققت وزوجها جميعا فقام ان كان عبدان فاصحابنا جميعا لم  
 اخذوا بالثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروى انه تزوجها وهو محرم وانفقت روايات  
 انه لم يكن في أصل الأصل فعمل اصحابنا رحمهم الله العمل بالتأني اولى وقالوا في المخرج والمثبت ان الجمع اولى وهو الميثاق والاصل  
 في ذلك ان النفي متى كان من جنس يعرف باليد او كان مما يشبه حال لكن عرف ان الراوى اعقل وليلا المعرفة كان مثل اثبات  
 والا فانا لنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بطائفة السحال فلم يارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف باليد ومثني  
 المحرم فوقت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يبعد في الأصل  
 والاتقان الدليل الميثاق هو الذي ثبت امره ارضا والثاني هو الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول فاذا تنازع  
 لسان احمد ما ثبتت والاخران ترجح الميثاق عند الشيخ رحمه الله الى الحسن الكرخي وهو من ذهب اصحاب الشافعي رحمه الله  
 لان الميثاق ينجز عن حقيقة والثاني اعتمادا على ما يكون قول الميثاق راجعا لا اشتغاله بسطة زيادة علم كما في المخرج واعتدل  
 اذا تنازعنا ترجح قول الجراح على قول المعدل لانه ينجز عن حقيقة والمعدل لم يتبركه على الظاهر وقال عيسى بن ابيان في  
 عبد الجراح من التفرقة انما يتعارضان لان ما يثبت به على صدق الراوى في الميثاق من العقد والقبض والاسلام والاول  
 سوجه وقول الثاني في تعارضه وانما يثبت الترجيح من وجه آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يونس  
 ومحمد ابي ذلك اى في تناقض النفي والاثبات ففي بعض الصور علموا في الميثاق وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار القاتنة وبسبب  
 ما اذا اعتقت الائمة المنكحة وزوجها حر فثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا لشافعي رحمه الله اخذوا بالثبت  
 فان عودوا بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعققت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام  
 وهو نافي لانه سبق على الاحرار لا على العبدية كانت ثابتة قبل التزوج وروى عن ابراهيم عن الاسود  
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عقت وهو ميثاق لما ثبت امره ارضا وهو الحر فاحذوا بالثبت في  
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالتأني فانما يثبت من القاصم يروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو  
 حلال اى خارج عن احرامه وهو ميثاق لما ثبت على امره ارضا روى عن الاحرار وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها  
 وهو محرم وهو نافي لا يثبت على الامر الاول فان الامام كان يثبت قبل التزوج فاخذوا به وقوله وانفقت الروايات

مما قال ابو الحسن ان رضى الله عنه انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض والحال اصل فكان هذا منهم محمداً بالثبت  
 بالنافي فقال انفتت الروايات انه لم يكن في الحال الاصل وانما اختلفت في الحال لعرض على الاحرام فكان الحال عارضاً والاحرام  
 اصلاً والمراد من اتفاق الروايات اتفاقاً عامتها فانه قد روى ابن البني عليه السلام بعث ابا رافع سولاه ورجلا من اهل انصاره فوجه  
 سيرة ثبتت بالحجارت ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يكرم كذا في معرفة الصحابة رضى الله عنهم المستغنى وقالوا في تعارض  
 الجمع والتعديل بان اخبر فركي ان هذا الشاهد عدل اخبر اخبره بخرج ان الجمع اولي وهو مثبت لانه ثبت امر عارضاً وغير المعدل  
 نافي لانه يمتنع على الاحرام الاول اذ العدالة هي الاصل فعلموا بالثبت واذا اختلف علمهم لم يكن بد من جعل جابته لهذا الجنس وهو  
 ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنياً على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان  
 لا يكون مبنياً على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنياً على دليل ويجوز ان يكون مبنياً على الاستصحاب  
 فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو العبرة لاصوره والنفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله  
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما سيما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا يعرف بالاثبات لان  
 ما لا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبه حاله وجب التخصيص من حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال  
 لم يقبل خبره لانه اعتمد على ليس بوجه وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعرفة كان مثل المذهب فيقع التعارض  
 فالنفي في حديثه برؤية مما لا يعرف الا بظاهر الحال اى هو مبنى استصحاب الحال لا على دليل لوجب للعلم فان من روى ان  
 زوجا كان عبداً بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المذهب للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبنى  
 على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة  
 رضى الله عنهما وهى كانت خالة عروة وعمته قاسم فكان ساهما مشافهة وراوية الحرة الاسود عن عائشة رضى الله عنهما  
 وساعة عنهما من وراء الحجاب فكان الاول اولى لزيادة يتقن في المسمع عند عدم الحجاب لانا نقول ان يتقن فيما قلنا  
 اكثر لاثباته على الدليل ولان فيما قلنا عملاً بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حراني حال وعهداني حال والحرية يكون بعد  
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقاً والحرية لاحقة جميعاً بينهما مع ان الروايات لم تفت على انه  
 كان عبداً لم ينف ثبوت التحريم اذ كان زوج المقتة حر لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبداً ولو قال ذلك لانه  
 التحريم ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل ايضا لان الحال  
 على التزكية عدم وقوف المشرک من الشاهد على ما يخرج عدالة والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكى الى اللوقوف  
 على جميع احوال الشاهد في جميع الادوات فلا يعادى التزكية اجمع الذي سبناه على الدليل وهو المعانة فكان الجمع اولي  
 والنفي في حديثه ميمونة ما يعرف بدليله لان الاحرام ما يدل عليه احوال ظاهرة من الجهر وهو محسوسه فصار مثل الاثبات  
 في المعرفة فوقع المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواية مجمل رواية ابن عباس رضى الله عنهما  
 لفقاهته وضبطه واقفانه اولي من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادى له في شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط على طه ايم  
 والخط وقوله والاعلا اى ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله ولم يعرف ان الراوى محمد



ولعل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات قوله وطهارة الماء اصل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة  
فيقع التعارض بين الخبرين فيما وعده ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر مخبر لطهارة ماء آخر نجاسة او اخبر بكل طعام  
او شراب بالآخر نجاسة فالأخبار بالطهارة والحكم بالاصل ميق على الامر بالاصل والاعخبار بالنجاسة والخبر المشتب  
لانه ثبت امر عارضاً فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الى امر من امر جاري انا  
ظاهر ولم يغيب ذلك الا انما اعنه كان عارفاً بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان  
ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض  
الخبر المتيقن وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحكم بالنجاسة والحكمة فيها  
في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة  
في الماء والحكم في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصح دليله لكنه يصلح من مجاز فترجى الخبر الثاني به قوله ومن الناس

من يرجى لقبول عدد الروايات لان القلب اليه اميل وبالدلالة في العدد دون الافراد لان به حكم اجماع في  
العدد واستدل بمسائل الماء لان هذا متروك باجماع السلف لا يبرح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواية ولا بالزكوة  
والحكمة عند مائة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة  
الرواية وبه قال ابو عبد الله البخاري فمن اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لا عدد  
الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواية نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الدين بعد  
من السهو واقرّب الى افادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يقيد بالنظر ولا ينبغي ان الظنون المجمع كما كان  
اكثر كان المصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يبرح على الخبر الواحد حتى  
كان خبر الاثنين حجة على ائمة القلب ليه وون خبر الواحد كذا في الاخبار وبالفكر كونه والحكمة اي رجحانها ايضا في  
العدد دون الافراد حتى قالوا خبر المحرمين راجع على الخبر العبدان وخبر العبدان راجع على خبر المراتين فاما خبر كل  
واحد فنقل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر العبدان المحرمين حجة تامة دون خبر العبدان  
ودون خبر المراتين فيخرج الاول على الثاني كفا في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر  
حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وجوه المذكورة والحكمة  
تم الخجعة العدد واستدل اي من يبرح بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسة  
او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسة او على القلب يفتق التعارض  
ولعل السامع باكر رآه وان اخبره باحد الامرين مملوك كان لقمان وبالاخر حران لقمان اخذ لقول المحرمين في  
سطر ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل المارثية في الاخبار ايضا الا ان هذا اي ما ذكره هو لا  
من الترجيح بالعدد والذكرية والحكمة متروك باجماع السلف فان الناظر ان جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم  
الى يومنا هذا باخبار الاجاد ولم يرد في شيء منها استغناء لهم بالترجيح بنجاسة عد الرواية ولا بالذكورة والحكمة



حتى صار بحيث لا يمكن ان يفهم في المسائل ان يقول الرجل لا امرية انت طالق ثم يقول من حيث به الطلاق من ان كان  
 رافع قيدا للشك لان الطلاق وان كان في الاصل رافع للقيد مطلقا صار مقصدا بالشك شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع الشك حقيقة  
 شرعية وعرفية واحصل رافع لكل قيد باعتبار اصل الوضع ولذا الرزقي صدق في بانه لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاوزة لهذه الحقيقة  
 فبقوله حيث به الطلاق من الشك قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاوزة ووضح هذا البيان موصولا ومفصلا بالاتفاق لانه  
 مقرر للحكم الذاتي النظام بموجب مفصولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اي وشمل بيان  
 التفسير بيان التفسير في انه يقع موصولا ومفصلا لبيان التفسير وهو بيان ما فيه خفاء من المشتك والشكل والجمل والجمعي وتفسير  
 له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن  
 النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا محملتين لفهم الصلوة بالقول والفعل  
 والزكوة بقوله عليه السلام لا تؤاويلع عشر اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابه لعمركم ومن خرم وشمل حقوق البيان بقول  
 الرجل لا امرية انت بائن او انت حرامه ونحوهما بقوله حيث به الطلاق بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البيّن في  
 الحجة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسير او جمعا للابحار ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام مع البيّن في الحجة  
 ثم لا يجوز تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة اليه الفعل الاخذ من يجوز التكليف بالمال والما تأخير الى وقت الحاجة اليه  
 الفعل فجاء عند عامة الفقهاء خلافا للبيان وابنه ابني اشم وعبد الجبار وسنا لعبيهم والظاهر في المناجاة واليه ذهب  
 بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كما في اسحق المرزوي وابني كبر الصيرفي والقاضي ابني حامد تمسك من ابني حوزة تأخير بان  
 المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير  
 البيان ادى الى تكليف باليس في الواسع ولا يقال كما ان الفعل مقصود في العلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاحتمال لا يفسد  
 لا يمنع من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا الفعل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصد الاصل  
 فلا يجوز واجت من حوزة تأخير بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتداء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به في  
 الاحمال مع انتظار البيان للعمل به والابتداء باعتقاد الحقيقة فيما هم من الابتداء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه  
 الا يري ان الاجتهاد والاشباه الذي السماع من بيانه صحيح باعتقاد اعتقاد الحقيقة فالابتداء بالجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى  
 بالصحة وليس فيه تكليف باليس في الواسع كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر الى البيان قوله  
 هو اما بيان التفسير كقول العلق واما استثناءه فاما يصح ليشترط الوصول الى الشئ رحمه الله والاشباه بيان تفسير والنسخ بيان تبديل  
 هو انما لا يامر بغير الاسلام نظر الى ان النسخ بيان اشياء به او الحكم فيقول ان يسجل من اقسام البيان وجعل الامام خمس الامم  
 رحمه الله لا يشترط بيان التفسير والتعليق بيان تبديل متاعا لثاني الامام ابني زيد رحمه الله ولم يجعل نسخ من اقسام البيان  
 خطا في هذا النسخ غير بيان لانه ان البيان الحكم السجادة في حوزة جبر ولا ابتداء في النسخ يقع بعد النبوت فلم يكن بيان النسخ  
 ان النسخ وان كان بيان ابتداء في حكمه في حق صاحب النسخ فالذي حق ابتداء فهو رفع الحكم المتأخر والبيان بيان ما  
 الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوما لصاحب النسخ فلا يكون ان يسجل من اقسام النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان ما

من ان يكون الالفاظ معتق بنوت الحكم في المحل لعدم القلة مع صورة الحكم بها كذا الاستثناء واذ قال لفلان على الف الالف صار  
 عندنا كانه قال ابتداء لفلان على كسامة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم الالف وصدار عنده كاذب قال الالف فانه لم يثبت على  
 فلا يلزم الالف للكيل المعارض الاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وسقط هذا الاصل اعبر مصدر الكلام  
 في قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء لسواء عام في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكمل خاصة في  
 عام في السارضة وقلنا هذا استثناء احوال فيكون الصدر عام في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدار حتى يصح ما ترجم الله  
 بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاحسن لغيره للعدد والقياس بالالف لا حكمه مع بقاء العدد لان الف مسمى  
 لقيمت العالم ليصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشتركين اذ انحصر منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا تطفل اى  
 ان محل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعبر الشافعي رحمه الله مصدر الكلام عام في قوله لا تتبعوا الطعام بالطعام الا  
 سواء لسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا تتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا لطعام مساو فان لم يكن ان يتبعوا  
 او سواه الا سواء لسواء فانها اذا صار متساويين جاز لكم ان تتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامته في القليل والكثير  
 اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخففة والخففتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق جميع  
 فلا استثنى السادى امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخل تحت الصدر ثم المراد من السادى هو السادى  
 في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في الكيل خاصة فيبقى بيع الخففة بالخففة وبخففتين داخل في صدر الكلام فيجوز وقلنا هذا الاستثناء  
 حال اعني عندنا لما كان لقلنا بالباقي جيلنا هذا الاستثناء محالا لان محل الكلام على حقيقة واجب ما أمكن ولا يمكن استرجاع  
 المساواة من الطعام فيصدر الكلام على ما يفسر استثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والاستثنى حال وهي المساواة  
 فيجعل الصدر على عموم الاحوال ضار كانه قيل لا تتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة  
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة  
 هو المساواة في الكيل اذ السوى في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا كيل بدليل العرف فان  
 الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب التمثل بل يوجب القيمة  
 لفوات النسوى والمفاضلة والمجازفة مبينتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احداهما على الاخر كيلا  
 ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتبافضلتهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فيثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لما يتناول  
 القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخففة بالخففة او  
 بخففتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون  
 المعنى لا تتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة  
 فيبيع القليل داخل تحت الصدر قلنا انما حكمنا بتخصرنا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام  
 اذا ذكر مقره وبالباع يراد به الخففة وبيعها ولو يده ملاوحي في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الا سواء لسواء او لم يكن  
 الا بحري باسم الطعام او الخففة بدون الكيل فان الاسم يتناول الخففة الواحدة ولا يبيعا احد ولو باعها لم يجرانها



ليست بمنزلة قدر هذا ان المراد منها ما صار متقوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل بحيث وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه  
 كيل لا يتبع الطعام الكيل بالطعام الكيل لا يسووا و اذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله في ذلك  
 على عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدور وهو الذي يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف  
 خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الازيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فنهنا انما يندرج ما يناسب  
 المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكره شمس الائمة  
 رحمه الله ان قوله لا يسووا ليسوا استثناء لبض الاحوال فيكون توقيتا للنفي بمنزلة العاقبة وثبت بهذا النص ان حكم الربو لا يندرج  
 الموقوت في المحل دون المطلقة وانما تحقيق الحزمة الموقوتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فانما فيها لا يغلبها لو ثبت فانما  
 ثبتت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلماذا لم يثبت حكم الربو في القليل والمطعم الذي لا يكون كيلا اصلا ثم شافى  
 رحمه الله الشرح فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي  
 اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان  
 كلاما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يحيل عنه غير  
 موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا يسيل الى القول بارتفاع  
 التكلم بالاستثناء المؤدى الى التناقض فيجب القول باستناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام في القدر  
 المستثنى مع قيام التكلم واستناع الحكم لما عطف بقاء التكلم سائقا لبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام لمخصوص منه  
 يتنوع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول لعدم  
 التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتمع اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فليث قيم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى  
 خمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قوسه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما انتقام  
 الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المخصوص وذلك لان صفة الخمر عما كان بناء على وجود الخمر بين الزمان  
 الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع  
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجوه وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بالقي سحكه لم يقبل الاستناع  
 بما عطف على الاثبات في الحال فاذا ما عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحجة كتم  
 عارضة الاستثناء في الخمسين لزوم كونه نافيا لما اثبتة او لا فعدم الكذب في احدي الامرين اما الاول والثاني فيقال ان  
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه لوجه لان اسم العدد علم  
 لمدلوله ابي علم خمس كاسمته لا اسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثمة نصف سنة كذا قيل والاسم  
 العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق الجواز  
 لا اسد او بانه لا مناسبة بينه وبين غيره من الاحداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة  
 العامة لا يصلح طريقا للتمييز ولا صورة الاس من حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقا لهما ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجوز ومختاراً لكل فيص المطلق اسم الكل على لازمه وهو الجزاء المنفصل به وهذا ما دون الالف مثلاً كما يصح جزاء الالف المصطلح  
 جزاء الالفين ولثنته الالف وحشة الالف وغير ما خذوا الجزية لا تصح طرقياً لجازاً ايضاً فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان  
 متى بقيت العالم لم يصح استعمالها ومنها قوله فالتحسين اي استثناء تحسين تعرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف  
 من الثبوت والذبول تحت الاسم فلا يثبت به الا الالهاتي بعد الاستثناء لا محله اي لانه تعرض بحكم الالف بالمعارضة مع  
 بقا الالف والاسم على مدلوله والمحصل ان ونحو الاستثناء على الالف صار في له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء  
 وما في له من ان يكون والاسم عليه لان مدلوله ثابت واستمع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التليق بالشرط فانه يمنع  
 الحكم عن العقادة موجبا للحكم في السحال لانه معارض للحكم وما في له من الثبوت من غير تعرض للحكم عن اللانفكا وقطاعاً مستثنى  
 مع المستثنى منه كلاماً واحداً والاسم على الباقي كما ان لفظ التسمية تحسين والى عليه وقوله بخلاف العام جواب من قوله بغيره  
 دليل ان خصوص يعني انما يعمل دليل ان خصوص بطريق المعارضة موروثة لانه اذا عارض العام في بعض افراده منع الحكم  
 بقى الاسم والاسم على الباقي باطل فلم يكن التخصيص تعرضاً للحكم بلفظ العام بل يكون تعرضاً للحكم مع بقا البقية على حالها  
 فيمكن ان يحيل بطريق المعارضة فيها نحن فيه لا ينطبق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضاً للحكم على  
 لاسمائه قوله ثم الاستثناء نوعان منفصل وهو الاصل والغير وما ذكرنا منفصل وهو الاصل استخراجه من الاول لان  
 البعد لم يتناول فيجعل مبتدأ مجازاً اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره  
 ما ذكرنا اي اشترنا الذي في قوله فيكون نكنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء حقيقة ما يمكن ان يحل نكنا  
 بالباقي بعد الاستثناء ومنفصل ويسمى منقطعاً وهو الاصل استخراجه عن الاول اي صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء  
 من جنس الاول لقوله لك جاني القوم الاحرار وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالآخر الصفة او احدى خواصها  
 من غير اخراج فعل مبتدأ اي بغيره كلام مبتدأ وحكمه بخلاف حكم الاول لعل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث  
 الصورة وقوله مجازاً نصب على التمييز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ  
 لا يتقوله لان جعل مبتدأ الى التفسير المراجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ وكان قوله مجازاً تمييزاً عن الجملة  
 اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق  
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازاً قال  
 شمس الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما يشاء ما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف  
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين وسنه بعض النسخ قال الله تعالى  
 قال افرئتم ما كنتم تعبدون اثم وادابواكم الا قدعون فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه اثم وعبدواكم  
 الا قدعون وسم الذين ماتوا في سائر الدبر على الكفر فاني احاديهم واقتب عبادي وتم وتطهير الا رب العالمين فاني  
 احده واحكمه والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدد وان كان واحداً الكثير والارباب العالمين استثناء منقطع بمعنى  
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسبح ان يكون القوم عبداً لا صنمهم مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لي الا رب العالمين

لا يترتب عليه بالضرورة انما قد تقرر انما لا يترتب عليه بالضرورة انما قد تقرر انما لا يترتب عليه بالضرورة انما قد تقرر  
 ولا يستلزم استعمال قوله وبما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق  
 به نحو قوله تعالى وورثته فلان هذا الثالث صدر الكلام اوجب الشك في ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب لا يوجب  
 الباقي فصار بياننا لهذا الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له  
 اى الموضوع له المنطق وبما يقع بالسكوت الذي هو ضرورة وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا بضرورة كثيرة الكلام  
 الاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة ونوع الضرور اى الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون  
 في حكم المنطوق اى الاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت  
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة دلالة  
 عليه معنى فكذا هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثته ابواه فلان هذا الثالث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثته ابواه  
 اوجب الشك في مطلقة حيث اضيف اليها من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلان  
 الثالث دل على ان الاب يستقيم الباقي ضرورة ثبوت الشك في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثالث بيان نصيب  
 الاب لصدر الكلام الموجب للشك لا يحض السكوت اى لو لم ينصيب الامر من غير اثبات الشك بصدر الكلام لا يوجب  
 نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلان هذا الثالث ولا يبيد الباقي فصل بالسكوت بيان  
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امره ليعاينه عن التغير يدل على حقيقة وفي  
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصالحين عن تكريم منفعة البدن سنة ولد المغرور اى ومن  
 بيان الضرورة ما ثبت بيان بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت المشاهد فانه لما جعل سكوت  
 بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امره ليعاينه من قول او فعل من التغير يدل على الحقيقة اى  
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملون فيها بينهم وما كل وشارب كانوا يستقروا  
 مباشرة ما تقررهم عليها ولم يذكرنا عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس  
 على منكر مخطور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا عمرهم بالمعروف  
 ونهيهم عن المنكر فكان سكوت بياننا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه  
 ان النبي عليه السلام اذا علم لفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم يذكر عليه مع كونه قادرا على الانكار  
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النبي عنها وتقرمها ومن المباشرة  
 عليها واقفا واحتما ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند روية كافر يمشي الى كنيته عن الانكار  
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوبا بالاتفاق والكان الثاني فقد اختلف فيه قالى قوم  
 ان لم يسبقه تحرير فمقرره دل على الجواز ونفى الحجج وان سبقه تحرير فمقرره يدل على النسخ وذهب طائفة الى  
 ان تقرره لا يدل على الجواز بالنسخ متسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز ان عليه السلام سكت لعله





الضرر والضرر وجعل ذلك السكوت كالتمنع من على اسقاط التسعة وان كان السكوت في موضع البيان وسكوت على المولى حين  
عبد مبيع والمشيى اى المولى اذا ماى عبده مبيع والمشيى منك من المني كان سكوتة اذنا له في التجارة فقال المشافى لا يكون  
اذن لان سكوتة عن المني محتمل قد يكون الرضا بقصره وقد يكون لفظ الغبطة والالتفات الى قصره لانه يجوز من ذلك  
شرا والمحمول لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوتة المولى اذنا له في التجارة او حى الى الضرر الضرر ووجهها  
نقول عليه السلام لا ضرر ولا ضرر اسنى الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس ليا طون العقيد  
ولا يتفقون من ذلك عند حضور المولى اذ كان ساكنا فاذا حقه ويون ثم قال المولى كان عبدي مجورا عليه  
شاخصه الدين الى اذنت حقه ولا يدرى متى لعيق وهل لعيق او لا لعيق فكان التواء حقه ولحقه فيه من الضرر والا  
يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والضرر وجعلنا سكوتة بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال  
الشافى رضى الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى تبصر عبده  
ان يظهر المني اذا راه تبصره وليود به على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والضرر فلهذا دليل  
رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشرى او المبالغ قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال مجانا  
رحمهم الله تعالى فمن قال لفلان على مائة وورسم او مائة وقفه حجة ان العطف جعل بيانا للاول فقال  
الشافى رضى الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف  
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن  
ووزن الثياب فاجعلنا لا يثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل  
قول علانا رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان المشافى رضى الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت  
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما الخلاف  
في هذه المسئلة فنحن نأبى منبته على هذا الاصل وعنده ليست بمنبته عليه وجه قوله وهو القياس انه اجم الاقرار بالنية  
وقوله ورسم ليس تفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لئلا ياترى ان من شرط صحة العطف  
المغايرة حتى لم يجز عطف المشى على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون مفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم  
عين العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا لقيت المائة بمجمله فيكون القول قوله في بيانها كما  
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهين على الاخر  
ثم نسر بالدراهم فيصرف التفسير اليها كما جرت كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اوثاب وجه قولنا  
وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادية لان حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد  
متعارف اذا كان في المعطوف ودليل عليه ضرورة طول الكلام يقال لعيت هذا منك بمائة وعشرة دراهم  
وسبائة وعشرين دراهم وسبائة ودرهمين ويراو بالجمع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور  
فما صلح عطف الدراهم على المائة في المبيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

الاعطاف العدو والمفسر لذلك بخلاف عطف العطف ليس بمقتدر مثل الشراب والشاء ما عطف عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان العطف  
 للمفسر كثر الاستعمال اكثر من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدرا الذي ثبت وينال في الذمة عالا او موقلا  
 كالكلمات والمؤثرات لانه لما ثبت وينال في الذمة مطلقا كثر العقود والباقيات به فانما غير المقدرا فلم يوجد فيه كثر  
 الاستعمال لانه لما لم يجب وينال في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالقبض الموقوف  
 سواء لم يقع العقود والعاملات به وكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جازا الحذف وصار العطف مفسرا فاذا  
 لم يوجد لغيره الماتة محمولة فربما في تفسيرنا اليه قوله واما بيان التبدل في النسخ فنقول النسخ في حق صاحب الشرع  
 بيان لدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلعه فصار ظاهرا والبقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا  
 بياننا مضى في حق صاحب الشرع وهو كالتقليل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع بغير تبدل في حق القائل وقيل معنى النسخ  
 لانه لا زالة يقال نسخت الشمس نطقا اي ازالته ورفقته ونسخت الريح الاشارة اذا محققا ونسخ الشيب الشباب اي احمده وقيل  
 معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاء في نفسه يقال نسخت النخل النسل باء الغلة من عليه الى  
 نسكرو منه شاتخ الموارث فاشقها لما من قوم الى قوم والا ولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ  
 الى ما هو لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوفا تهم قيل هو في الشرعية عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل  
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احتراز عن النسخ لان رفع الاحكام العقلية القاتبة قبل ردو الشرع التي العيب عنها  
 بالبلع حكم الاجل بدليل شرعي متاخر لا يسمى لغويا بالاجل وقيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالموت وقوله متاخر احتراز  
 من التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى لغويا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في  
 تقديره واما ما استمراره لولاه بطريق التراضي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في ومنها استمراره وانقضاءه على قول من جوزه  
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه استمر بعد الثبوت اليها غير الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء  
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى يعني في وقت كذا لا لناسخ فكان النسخ بالنسبة  
 عليه تعالى مبينا للمدة لارادنا الا انه اطلعه اسي لم يبين توقيتا الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهرا والبقاء في حق البشر  
 لان اطلاق الامر بشئ لومنا بقاء ذلك على التاميد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة  
 الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بياننا مضى لدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان بدفع  
 مستقيم لانه يؤول الى القول بتبطل الحقوق والحق واحد في الشرعيات والقبليات واجيب عنه بان الحق واحد  
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتقدم في وجب كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له تقليد  
 غيره وهذا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد هو كونه بياننا لارادنا ابطاله هو اسي النسخ في انه بيان في  
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالتقليل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان التقليل  
 حيث باجله لا يشبهه عندنا اذ لا اجل له سواء كان نفس الله تعالى بقوله تعالى ولا يبارا اقليم لايت خرون ساحة  
 ولا يتقدمون والموت الذي حصل فيه خلق الله تعالى كما حصل في الميت خلف الله لا يصل القائل على ما عرف في حق

القائل بتبديل وتغيير الى بطلان قطع طريق الموت لانه هو اهل الحشر بسبب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان قتل والدته على ما قلناه  
 ان كان خطا وشما انه جازر خطا وواقع شرعا فلا يليق ولعنم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في شريعة اوم عليه السلام وبه  
 حصل التماس وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزويج بناته من نبيته وكذا الاستنعا بالجز وكان ملا لادام عليه السلام فان وجه  
 حواء كانت مخلوقة من جلدته ثم انتسخ ذلك من شرائع وكذا الجنب بين اثنين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ ذلك  
 المباحة في التوراة والاعمال النبية كان مباحا قبل بشرية موسى عليه السلام ثم انتسخ بشرية موسى عليه السلام وترك النكاح ان كان جازرا  
 في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فعرفنا ان الاوجه الى ان كان وقد بيا المسئلة بتامها في الكنف  
 قوله ومحل النسخ حكم الموت في نفسه محتمل للوجود والعدم ولم يتحقق به ما ينافي في النسخ من توقيت او تأخير ثبت نصا كما في قوله تعالى  
 خالدين فيها ابدا ودلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان  
 رفعا في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما محتمل ان يكون موقفا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيان المدة حكم وذلك  
 المنين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن محتمل ان يكون  
 مشروعا كما لا يمتنع عدم شريعته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كما لا يمان بالله ومقاتلة لا تتم شريعته  
 ضرورة فلا يجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما لازم لما تقرر وجودة ثبوت ان محل النسخ جائزات العقول والاعمال  
 والثاني ان لا يكون محققا ما ينافي في النسخ والتبديل اي لم يتحقق به بعد الثبات في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يتحقق لموت النسخ الكثر  
 هو بيان مدة الشريعة وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تأخير صريحا او تأخير دلالا الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم  
 ان تفعلوا كذا الى سنة او قال حلت هذا الشيء الى غير سنين او ما يمتنع فان النسخ مع قبل بغير تلك المدة لا يجوز لانه من الدار  
 والغلط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المعصومات مشروعا وقد ذكره بعض الحكماء  
 ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين ابا وقوله بل ذكره تمتوا في ايام ثلثة ايام ليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية  
 وكلاما فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وسبب لقب الزوال فلما اقرن بها الابد صدق  
 بهما لا قبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفسير على ان لا يكون الا على وجه البطلان  
 وظهور الغلط والله تعالى شاع عنه ولا يقال هذا المثال من الاجراء من الاحكام وانتاع النسخ فيه كونه خبرا لا تقابلا بالقول  
 القصور وادى الى المثال للتأخير نصا ولم يوجد في الاحكام ما يبيد صريح وقد حصل المقصود بانه اده فذلك اوده هنا على انه يتصل به  
 وجوب اعتقادنا بغير اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام ليصح ايرادها من هذا الوجه واما الثالث فمثل قوله تعالى قبض عليها  
 الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا يمكن النسخ لانه على المثل عليه وسلم خاتم النبيين ولا ينفذ بعده ولا نسخ الا بوسع الله سبحانه  
 فلا يتبع احتمال النسخ بل هذه الدلالة وقطره ثبوت تأييد الجنة والنار والدلالة لان العلم لما كانوا مؤبدين فيها كانتا مؤبدتين موقفا  
 واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الرخصة تأجيلا او توقيت من اللزوم والنسب وهو من مكاره  
 اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار هذا الاسلام في السير وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد و  
 الشافعيان وجمهور اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابد لا يقبل النسخ لما فيه من التبع فيه

الى الكفر في التناقض في الفرق الاول بان الخطاب اذا كان لفظ التسمية فغايته ان يكون واللفظ ثبوت الحكم للزمان لعمومه والناسخ ان يكون الخطاب مع ذلك مراد بالشيء نفسه بعض الزمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لمجيء الاشياء من واذ لم يتحقق ذلك لم يتحقق ورود النسخ المعروف بالخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربه بينه ان لفظ التابيد قد مراد به المبالغة في العرف لا الدوام اقول القائل لازم قلنا ابداء واعتقب قلنا ابداء فظان كبره ايضا بوجوه ان يكون ذلك في استعمال الشئ وتبين لموت النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام وتمسك الفرق الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتأجيل والتوقيت يودع الى التناقض والابدان معنى التناقض وائتم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم وصاحب شئ منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما قيل في الصوم دائم مستمر بل الدليل على ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابد اهل الجنة والناسخ ان من قال يجوز في اوجهه والظاهر والمالهما وحمل قوله تعالى فالدين فيها ابداء على المبالغة ينسب الى التزيين والاضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في ولاية اللفظ لفظا على الدوام في صورتين وقوله لا نسخ ان يكون الخطاب مراد به بعض الزمان دون البعض كما في الالفاظ العامة فيرجح لان ذلك انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينه نطفة او غير نطفة واللفظ المراد من غير ما ذكرته فلما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على سناؤه الحقيقية قطعا لما ذكرناه ونسخ عليه في باب الابداء مضرورة فلا يجوز وليس هذا الجواب ان النسخ في اللفظ المتنازع للاعتيان لان النسخ لا يودي فيه الى انه اراد به بعض القرينة متنازعة بل الحكم بتمت في حق الكل نعم القطع في حق البعض النسخ فكذا هذا البعض بمنزلة ما ثبتت الحكم في حق بعض خاص نعم القطع بنسخ قوله والشك في الحكم من عقد القاب عندنا دون الحكم من الفعل خلافا للمعتزلة والاضلال من الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ شرط بعضها متحقق عليه مثل كون النسخ والمنسخ مكيين شرعيتين فان الموت والعجز لا يمان التعليل الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسميان نسخا ومثل كون النسخ منفصلا عن المنسخ متنازعا منه فان الاستثناء والثبات لا يسميان نسخا ومثل الحكم من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمنسخ من جنس واحد واشتراط البديل للمنسخ واشتراطه كونه انفس المنسخ او مثله فاننا شرط الصحة للنسخ عند قوم على ما مر من شرط التعلق فيهما الحكم من الفعل والمراد بان معنى بديلا وصل للمام الى المكلف زمان يسع الفصل للمام به فلهذا اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحة وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الصديق النسخ الى المنصور والقاضي اللام اني زيد وبعض اصحابنا في كالتفسير وبعض اصحابنا من الحمل وضورة المسئلة وجه اعداها ان يرد النسخ بعد الحكم من الاعتقاد وقبل خول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان مجبوسه هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز الا قيل هو ما قد غم قيل قبل المنار اصح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد خول وقت قبل القضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان الحج فلهذا قبلوا الى سابعه فقبل احضار الكل قيل لا تأخروا او شرب في الصوم في قوله صم هذا فقبل القضاء واليوم لا تعم كذا في الدين وغيره من شرط الحكم من الفعل بان العمل بالدين هو المقصود من شرع الاحكام لان المبدأ وتحقيق به الاتساع ان الامر والشيء وان لم يصحح على وجه فصل الفعل في الاتساع عنه ليدلها على المصدر للفعل الصوم والفعل والمنع عنه ولما كان الفعل هو المقصود شرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل العمل عنه موقفا الى اجتماع الحسن والقيح في شئ واحد في زمان واحد لان الشئ الواحد لا يكون في وقتين بل في وقت واحد في ذلك وفيه



والوقت دل على قيمته في ذلك الوقت لكون الحسن والتج من مميزات الامر والمنهج واجتماعها بشئ واحد في وقت واحد حال مكان القول  
بجواز النسخ الذي يوجب اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والعلل لانه انما ينهي عما امر بفعله اقله من حال المأمور به الم  
يكن معلوما له من امره والبداية على الله تعالى لا يجوز وماتة العلماء وتسكوا بهار وحي ان النبي عليه السلام امر بمسكين صلوة ليلة المعراج  
ثم نسخ ما زاد على الخمسين وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقومه على الجواز فان قيل هذا  
حديث غير ثابت والمعتبر ينكرون المعراج اصلا ومن اقرب منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو عنه حديث المسراج ذكر نسخ  
خمسين صلوة خمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه لما زادوا فيه والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان لا  
بجميع صلوة على ما زعمتم للامة لا للنبية فامته ولم يوجبوا التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور  
ماقتة الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقده والحديث كما روى اصل المعراج روى من خمسين صلوة  
ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يوجب القول بكونه من  
زيادات القصاص وقوله لم يوجبوا التمكن من الاعتقاد فاسدا لان رسول الله عليه السلام هو الاصل هذه الامة وقد وجدته معدة  
على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل الهام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل  
او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالاعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذ احضروا ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء  
صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يتبلى الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الذي يري ان الامة  
منا قد يامر عبده بشئ ويقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس من طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود  
قبول ان يتمكن من بياضه الفعل ولا يجعل ذلك ابتلاء وان كان الامر من يجوز عليه البلاء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد  
عزم القلب واعتقاد الحقيقة موها للبلاء وفي حق من لا يجوز عليه البلاء اولى والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالعباد  
لانه هو المقصود بالتكليف لاجل حصول الابتلاء به وعندنا علمه ببيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد بانفس  
اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بكمالات هو نفس كالحمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ من بيان  
الشرط شجع في تفصيل النسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اسي مل الناس وعظم ان القياس  
لا يصلح نابغا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور جلليا كان او خفيا ونقل عن ابن عباس بن شرح من اصحاب الشافعي  
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم انما طعن من اصحابه لا يجوز  
بقياس الشبه فيجوز بقبول من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس  
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فنشوت الحكم بمثل هذا القياس  
يكون محال به على الكتاب والسنة اذا القياس كثير محال النص تنسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا جميعين على ترك  
الراي بالكتاب والسنة فان كانت السنة من الاما حجة قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حديث الجهمين كذا ان تقضي خيرة برائنا وقية  
سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال طر رضي الله عنه ولو كان الدين بالواي لكان بطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكن لا يتا  
رسول فقد صلى الله عليه وسلم على ظاهر الخف دون بطنه وبان القدر على القياس المظنون الذي يبيح به ان كان قطعيا لا يجوز

لأنه لا ينفك ولا يخلط على وجه تقديم القاطع على غيره وترك الانصاف بالاقول وان كان ظاهرا فلا نسخ الا ان العمل بالظهور  
 المتقدم انما ثبت مشروطا بمجانة على ما يعارضه وينافي فيه اذ لو ترجح عليه قياسي اخر بطل شرط العمل به وخرج من كونه مقتضيا لم  
 فقيس من القياس الرابع ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ وانما اعتبار النسخ بالتحقيق فنقول  
 بدليل العقل والاجماع وغير الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ فكيف يتساويان التخصيص بيان والنسخ ورفع وإبطال  
 وما ذكره الانما على ضيق ايضا فان الوصف الذي به يزوي الفرع الى الأصل المنصوص عليه في الكتاب وليسته غير متطوع بانه هو الذي  
 في الحكم الثابت بالنسخ حتى لو كان ذلك المصلحة مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنسخ  
 وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا الا اذا كان قطعا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض اشهر من عبادة  
 خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المتأخرين لان ما بعد القياس قطعا كانا وظهنا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو  
 رجحانه ان حمان القاطع والظن المتأخر عنه عليه والاصل النسخ المتقدم واذ ازال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قوله  
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الارادة ولا مدخل للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والتج في الشيء  
 منذ امد تعالى اسي وكذا قياس الاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب وليسته والاجماع عند بعض مشايخنا هم  
 عيسى ابن ابان واليه ذهب بعض المتأخرين تسميهم بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الامم من التثنية الى اسدس باخوين  
 قلل بن عباس كيف تجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامنة السدس والاخوان ليسا باخوة فقال مجيبا  
 قوله بالظلام قبل على جواز النسخ والاجماع وبان المؤلفة لكونهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتقدمة زمان الى  
 رضى الله عنه وبان الاجماع محبة من محج اشهر موجهة للعلم بالكتاب وليسته فيجوز ان ثبت النسخ به كالنصوص لا تترس ان  
 اقول من النسخ المشهور والنسخ بالنسخ المشهور بالترخيص جاز وبان الزيادة على الكتاب التي هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور  
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الارادة في شيء ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والتج في شيء عند الله  
 ثم اذ ان النسخ على حياة الرسول لا تفاقت على ان النسخ بعده وفي حال حيوة ما كان شيئا بالاجماع بدون  
 راسه وكان الرجوع اليه موحيا فرمنا دابة اودع البيان منه فالجواب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون بالاجماع  
 موحيا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا في اكثر شمس لائمة رحمه الله ولان الاجماع لا ينفك  
 البتة بطلان الكتاب وليسته فلا يصح ان يكون ناسخا لما دونه ولو وجد بالاجماع بطلانها لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عند  
 انه ناسخ للكتاب وليسته ولا يصلح ان يصير منسوخا بها ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام  
 فكيف لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان كل من بطلان الاول لم يجز ذلك بالاجماع لا يكون باطلا  
 وان بطلان الاول كان صحيحا لكن الاجماع الثاني مرمم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاحد الاجماع من  
 قبل بولسنة والدليل ان ما هو موجودا منسوخا عليهم من قبل ثم لم يزل ذلك باطلا لا سيما بعد وفاته عليه السلام  
 ولعدم جواز ما بدليل النسخ يدل على ان من هذا الاجماع الاول في كل حال لا سيما ما علم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس لا سيما  
 به لما رواه ما تحكمهم بقصة عثمان رضي الله عنه فعصيف لانها تامل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم محبة قطعا حتى يكون النسخ

من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الالة السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا يطلع على  
الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم المنسخ بالاجماع على تقدير اثبوتها لا مكان تقديره  
الدال على المحب اذ لو لم يقدر على ذلك كان لاجماع على المحب خطأ ويثبت كون النسخ هو المنسوخ من الاجماع وكذا تمسك بمقروط  
نصيب المواتة فلو سمح ان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتابة  
والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عند ما قال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز الا ان يكون مدرجة الى الطعن وانما نقول النسخ بيان  
مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد ثبت مبينا وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما جرى على لسان  
رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا لانه لما ثبت ان القياس لا يصلح تاسخا ولا نسخا وكذا الاجماع لم يجر  
ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لا تخصا ولا لاشي على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت انشائية  
مثل الاول او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالآخر اى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو  
مجموع الفقهاء والمكملين من الشافعية والمعتزلة واليهوديه المعتزلة من اصحاب اثنافى رحمه الله تعالى قال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب  
بالسنة قولنا واحدا وهو سبب كراهة الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولنا لا يظن من مذهب انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو  
الاولى بالحق كذا ذكره الصحافي من اصحاب الشافعية في القواطع واليه مال كثير من المراجعين نسخ الكتاب بالسنة استدلالا في عدم  
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اياته او نسخها من غير متبادر او مشكاه فان قيل على ان الآية لا تنسخ الآية لان اولها  
قال نات بغير منها او مشكاه هو يدل على ان البديل فيه او شمل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لاخذ منك درهم الا انك  
بغير منه فيفيد انه ياتي بعد درهم من الدرهم الماخوذ والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثله ولا من جنسه بل اشك لان الكتاب كلام الله  
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نات بغير منها وهو يدل على ان السنة بغيره  
هو المبدل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا ويقول الله تعالى ما يكون الى ان ابدله من ثمرة هفتى ان اتبع الامم الى  
التي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه تتبع لما وجب اليه لا سبده والتبديل على طلاقة يتبادر تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضى  
الاحراز جميعا فلا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله التبيين للناس  
ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبينا للنزل فلو نسخت السنة بغيره من كونها بان لا تعدلها ويقول عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا  
لكل شئ والسنة شئ فيكون المكتوب بيان الحكم لا لافعالها وذلك في ان يكون مؤيدا ان كان موافقا ومبينا للفظ فيها ان كان  
مخالفا وما اثنافى رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجهين في بيته في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول  
من شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعن هو اول قال واول ما يلزم خلاف ما يذهب عنه انه انزل اليه لكيون يقتضيه  
على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب ليقول الطاعن في ذلك ما قال فكيف تصدق قوله في نسخ احدهما بالآخر  
يكون مدرجة الى الطعن ولذا كان كذلك كان جمل كل واحد منهم معينا ومؤيدا للاخر اولى من جملهم راجعا  
ومطلبا لصاحبه من الباب الطعن لعلنا انما نعصون عما يؤمرهم الطعن واجتنبوا ما نهى الله تعالى عن ان يتوجه اليه الكعبة في  
الصلوة حين كان بكة ولما جرى الى المدينة كان يتوجه الى البيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فكان التوجه الى الكعبة حين كان مكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالنسبة موجبة للتوجه الى بيت المقدس ان ثابت بالنسبة بالنسبة  
 لانه لا يتصل في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالنسبة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس  
 اثبت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجعل شطر المسجد الحرام فليكن وليلا طي جواز نسخ السنة بالكتاب وما ذكر  
 في الكتاب وهو ان نسخ احد هما بالآخر لم يتن منع مطلقا ولم ير دمنه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان  
 مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يتن ان يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم بقائه بوجه غير متعلق كما لم يتن ان يميننا بوجه  
 متعلق كما لم يتن ان يمين نحل الكتاب بعبارته لم يتن ان يمين مدة حكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ استقاط الحكم في بعض  
 الايام والداخلية تحت العموم كما ان تخصيص استقاط الحكم في بعض الايام والداخلية تحت العموم فاذا لم يتن تخصيص الكتاب بالنسبة  
 المتواترة لم يتن نسخها ايضا واذا ثبت حكم بالنسبة لم يتن ايضا ان يتوكل الله تعالى ببيان ان العلم بتبديل الصلوة كما لم يتن ان  
 يبينها الرسول بنفسه لان الحكم اثبت على لسان الرسول بعبارته بوجه ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فنثبت ان ذلك  
 ليس تمنع مطلقا ولم ير دمنه سمع بعدم جوازه ايضا لان ما لو اسن الايات لا يدل على عدم جوازه فنثبت انه جائز وقولهم هذا من جهة  
 الى الطعن فاسلان النسخ لو امكن بمثل هذا الطعن لم يحجز نسخ الكتاب بالكتاب والنسبة بالنسبة ايضا لان الطاعن يقول ان  
 يقرض في كلامه وثقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب والنسبة بالنسبة بهذا الطعن فكذا  
 ما نحن فيه وهذا لا علم بالمعجزات الدلالة على الصديق رسالة وان مبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فلم يمتطع من مجال  
 ما تمسك بالامارات فكذا لان المراد بالخيية وهو الخيرة فيما يرجع الى مراقف العباد ومصالحهم وكذا ما لما شكك في الخيرة والمائنة  
 في النظر وقد كان حكم السنة الناسخة غير امثلا لحكم الاية المنسوخة في الصلوة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالنسبة ليس  
 بتبديل حكم نفسه بل بوجه من الله تعالى الا انه غير متعلق وكذا المراد من قوله التين للتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا  
 فمما شال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت  
 بقوله تعالى ان كين منكم مشغون سارون يعلبوا ما يتين لوجوب ثباته لا يتين بقوله عز اسمه الان خفت الله عنكم وعلم  
 ان فيكم ضغفاء الاية ومثال نسخ السنة بالنسبة قوله عليه السلام اني كنت نيتكم من ثلاث من زيارة القبور فزورها فقد اذ  
 لم يفسد في زيارة قبره ولا تقولوا جردوا من لم الاضاح ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فاسكوه ما يد الكرم وتزفوا وانما سبكتكم لتيسر  
 به موسمكم على معكم ومن التبذير في الدار والنفقة والمنزلة والنقية فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا اسكروا ومثال نسخ السنة  
 بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم بل مدة طي رونسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مواسم  
 فلا ترجعنهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالنسبة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام حتى اباح الله  
 تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان بدالهما الكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالنسبة وبه  
 اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اباح ذلك كذا قيل قال قاله الامام ابو حنيفة لم يوجب كذا بالنسبة بالنسبة الا لظن  
 الزيادة على النص قول ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احد هادون الاخر لان النظم معين جواز الصلوة وما ذكره  
 بمسألة للصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ولما فرغ من تفصيل النسخ اشار الى تفصيل المنسوخ بالكتاب



وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ومكس ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ قرصية صوم عاشور  
اما الاول فنقل النسخ من القرآن في نبوة الرسول لالسار وصف القلوب عنه على ما روى ان سورة الاغراب كانت تقول  
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتى قرآنا ثم نسيه فلم يكن اى لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى من قلبه ذلك  
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في نبوة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى منقرضك فلا تنسى الا ماشاء الله تعالى ولم  
يتصور النسيان لا قبل ولا ذكر استثناء من لفظة وقوله تعالى او تنها يد على الحجاز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلطا للملحمة  
وبعض الروافقة لانه تعالى قال تعالى نزلنا الذكر واتاه بالخطون وعلوم اية ليس المراد حفظ الديث فانه تعالى من ان  
يتركه نسيان او غفلة نعرفنا ان المراد الحفظ الدنيا فان الضياع محتمل من قصد الكمال للكتاب والفتنة والسيان تها  
منا يكل واحد منها فيوت الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فانها انما انزل على رسوله من التغيير والمحو من القلوب مائة  
للمدين الى اخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندلس ما وذا باب حفظه من طلب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ  
الحكم دون التلاوة ومكس ونسخ التلاوة دون الحكم صحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمحققين واكثر فرقة شاذة من  
المعتزلة يجوز في القسمين متمسكين بان المقصود من النسخ حكم المتعلق بمبناه اذا ابتداء يحصل وانص وسيلة الى هذا المقصود فلا  
يتبع انص بدون حكم سقوط اعتبار الوسيلة عند قوات المقصود كوجوب الطهارة للبيته بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت  
بالنفس لا بغيره فلا يتبع بدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتبع بدون البيع بان انسخ وتمسكت العلة في القسمين بالمنقول فان  
الايداء باللسان للزنا وامساك الزواني في البيوت والاعتداء بأحوال المتوفى عناد وجهها وتهديم الصدقة على نجي الرسول  
والتعنية بين الغذية والصوم ومسألة الكفار وقتل الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوته الايات الموجبة لها فدل ذلك على  
جواز النسخ احكام دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن سعود فمحدثه نصيام ثلثة ايام متتابعات  
وشل قراءة ابن عباس فاظهر فعدة من ايام اخر وشل قراءة سعد بن ابى وقاص وله ان اوتمت لام فكل واحد على ما كان  
رواية عمر بن الخطاب عن الشيخ والشيخ اذا دنيا فارجموها البتة كما لا من لئلا نسخت تلاوتهما في حياته الرسول عليه السلام لم  
الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته الا القلوب هو لا وبقيت احكامها لم تظم ونقاه بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو على الاول  
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان الحكمين اى  
ما يتعلق بالنفس من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ترتيب  
عليه من الوجوب والحرمة ونحوها وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما يتعلق بالمعنى فظاهر واما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو  
متشابه ولم يثبت من الاحكام اما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز ومرتبة القراءة على الخلق والحب ونحوها  
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلو دون الاخر فاذا نسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يتبع بالنظم من جواز الصلوة  
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا مكس للصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا باجاز بقاء احدهما مع عدم الاخر  
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النسخ حكمه وذلك لانهما سلك احكام المتعلق بالنظم مقصودا ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنسخ  
فلا يتبع بدنه لان بقاء الحكم لا يكون مقصودا به لانهما سلك التلاوة لانهما سلك بقاء الحكم قوله والرواية على النسخ

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لأن بالزيادة يصير أصل المشرع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيلزم بحسب حاله تعالى لأنه لا أصل  
 الوصف بالتعزّي حتى أن المعنا بعد إذا من بعد ما هم شرافا لهم لتبين مسكننا لم يحجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو  
 القسم الرابع من الأقسام المذكورة أنفق العلماء على أن الزيادة على النسخ أن كانت عبادة مستقبله بنفسها كزيادة وجوب  
 الصوم والركوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لأنها زيادة حكم في الشيء من غير تغيير الأصل واحتلوا في غير هذه  
 الزيادة إذا وردت متأخر عن المزيد عليه تأخر يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشروط الإيمان في رتبة الحكم  
 وزيادة التعزيب على الجدة في حد الزنا بعد اتفاقهم على أن مثل هذه الزيادة لو وردت متعازلة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورد  
 الشهادة في حد القذف مقارنة للجدة فلا يكون نسخا للقرآن فقال عامة العراقيين من شأنا وأكثر المتأخرين من مثل ما ديارنا  
 رحمهم الله أنها يكون نسخا بمعنى وإن كان بيانها صورة وقال أكثر أصحاب الشافعي أنها لا يكون نسخا واليه ذهب أبو جعفر  
 وأبو شامة وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض أصحاب الشافعي أن الزيادة أن غيرت الميز عليه تغير اعتبارها بحيث لو فعله كما  
 قد كان يفعل قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعة الفجر وإن لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التعزيب  
 في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بهاد الكية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهذلي  
 من المعتزلة إلى اشتراكهم يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور تخبر الواحد القياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة  
 نسخا وعندهم يجوز لكون الزيادة فتحا وعندهم يجوز لكونها بياناً تمسك من قال أن الزيادة ليست نسخا بأن خفيت النسخ  
 لم توجد في الزيادة لأن حقيقة تعديل ورفع الحكم المشرع وضم حكم آخر إليه والتعزيب ضد الرفع فلا يكون نسخا إلا بالبر  
 أن المحاق منقطة الإيمان بالرقبة لا يخرجها من أن يكون مستحقة الاحتاق في الكفارة والاحتاق بالنسخ بالجلد لا يخرج الجدة من أن  
 يكون واجبة بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التعزيب ضم حكم إلى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب حبرة بعد عبادة وهو  
 بمنزلة من أدعى على آخر الفاء ونسبته وشهد له شاهدان بالف واخران بالف أو خصامة حتى قصته له بالمال كله كان مقدار الالف تقضيا  
 به بشهادتهم جميعا والمحاق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الآخرين بموجب تقرير الأصل في كونه مشهورا به لارقتين  
 بهذا أن الزيادة لا تترس لاصل الحكم المشرع فلا يكون فيما معنى النسخ بوجه يوضحه أن النسخ انما يشبه بدل متأخر مناف  
 للأول بحيث لو وردا معاً لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وهما أن وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافقة  
 له فكيف ثبت بها النسخ إذا وردت متآخرة بل يكون بياناً واجح من محل الزيادة نسخا معنويا بأن النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء  
 حكم آخر وهو موجود في الزيادة على النفس فيكون نسخا وبياناً أن الإطلاق بمعنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج  
 من الصدة بالائتمان بما ينطلق عليه الأسلم من غير نظر إلى قيد والتقييد منه آخر مقصود من الكلام على مفادة المعنى لا دلالة  
 التقييد ثبت القيد والإطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج من الوحدة بمباشرة ما وجد في القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فإذا أصاب  
 المطلق قيدا لا بد من انتهاء حكم الإطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم إمكان الجمع بينهما للتنازع فلو كان للاول يستلزم الجموع اولى  
 القيد والثاني يستلزم عدم الجموع اولى به وانه إذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني نسخا له ضرورة يوضحه أن المطلق معنى صائغ  
 سار كان معناه قبل تقييد بعض المقيد الشئ بالمقيد على معنيين أحدهما مطلق والثاني مطلق عليه المقيد والمخصص

حكم الوجود فيما يجب خالصه تعالى على ما ليس له من حيث هو من عبادة أو عقوبة أو كفارة حكم وهو الجملته لمجرد الحكم  
 ومجردة في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الغير لا تكون فيها ولا لبعض الغير بدون انضمام الباقي اليها  
 وكذا المظاهرة صام شهر ثم عجزنا فلم نعلم ثلثين سكتنا لا يكون كغيرها لا طعام ولا بالاصوم وكذا الواقيم بعض الحمد على الزينة لا  
 يتعلق به شيء من احكام الحمد من ظهره الحدود وخرج الانام من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادة القاذف الا ان كان  
 حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا صلوة واما قيد  
 بقوله فيما يجب خالصه تعالى احتراز عما يجب خالصا للعبادة فانه ما يقبل الوصف بالتمسك به ثبوتنا كما بينا فيما اذا ادعى القاذف عسامة  
 واذا ادعى موطأه رتب لو كان مما لا يقبل الجور لا يكون لبعض فيه حكم الوجود ولا يمنع كما كان عبارة من الاستحباب والقبول جميعا  
 لم يكن لاحد الثميين حكم الوجود بدون الاخر بل هو قوله وهذا الماحيل ملاذنا قراءة الفاتحة بكتلة في الصلوة بنجر الواحد لان زيادة  
 على النص وابو زيادة الشفاعة من زيادة البكر وزيادة الظاهرة شرطان في طواف الواوادة وزيارة صفته الايمان في رتبة  
 الكفارة بنجر الواحد والقياس اسي ولان الزيادة على النص نسخ لم يحيل ملاذنا قراءة الفاتحة ركن اى فرضنا في الصلوة بحيث لا  
 يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن ومومه يقتضيه الجواز بدون ان تتم  
 فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذكر الاطلاق فلا يجوز بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بالفاتحة  
 الكتاب وابو زيادة الشفاعة من زيادة البكر لم تجوز وزيادة الشفاعة وهو تغريب عام على كل الذي هو جوازنا  
 بالبكر لان الشفاعة اذا نحن بالجمل بطريق احد لم ينع الجملته بنفسه حدا بل صار بعض الحمد وليس لبعض حكم الوجود ولما قلنا  
 تقيون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تقبلوا  
 وهو قوله عليه السلام بالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اسي حدنا بالبكر كذا واحتذر بقوله حدا من النسخ سياسته فانه يجوز اذا راسي  
 الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطان في الطواف اسي لو ان تكون الطهارة شرطان في الطواف من لا يجوز زبدها لانه زيادة  
 على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت لتيقن بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة  
 الا ان السد تعالى ابلح فيه لخلق وزيادة صفته الايمان في رتبة الكفارة اسي ابو زيادة صفته الايمان شرطان في رتبة الكفارة  
 اسي كفارة اليمين والظاهر هو قوله بنجر الواحد يتعلق بالصورة الثالث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخير بنجر الواحد في الصورة  
 الاوليين ما ذكرنا في الصورة الاخرى ماروي ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام بقرعة شرا وقال على متعة بقرعة من الكفارة افترق  
 ان اعتقها فاستخار رسول الله عليه السلام فوجد يا مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فاعتقها عليه السلام ثم امره بالامتنان و  
 تعليله بكونها مومنة يدل على ان الامتنان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النسخ شرط الايمان في الكفارة لعل الخلع  
 المومن ذل الرق الذي هو اثر الكفر فيشرطه في سائر الكفالات لان لكل منسب واحد على رواية الا ان شرطه لزيادة على  
 النسخ المطلق بنجر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذي يوصل السنن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته اربعة ام  
 مباح وتجب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الذمة لكنه ليس من هذا البيان نفسه لانه لا يصلح لاقباله ولا لغيره من الايمان  
 ببيان انه ذمة واختلف في سائر افعاله والجميع اقاله كصاحبه ان الامتنان افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حته لا يقدم

به فی ایقاعہ علی تلک البجۃ و ما لم نعلمہ علی اسے جتہ فعلہ فقلنا فعلہ علی ادنی منازل افعالہ و ہوا لابیۃ ان التبعاج اصل فوجہ تسمیۃ  
 : حتی یقوم دلیل خصوصیتہ و تیسرے بالنسب افعال النبی علیہ السلام لانہا طریقۃ و بمعینہ فلیصح بیان احکامہا بہذا الباب ایضا  
 علی حدیثین مالیس لہ صنفہ زائدہ علی وجودہ لبعض افعال الانبیاء و الساجی فانہ لا یوصف بحسن و لا قبح و مالہ صنفہ زائدہ علی وجوہ  
 کسائر افعال المکلفین و انہا تنقسم لہ حسن و قبح و احسن منها ینقسم الی واجب و مندوب و مباح و التحجج منها ینقسم الی محظور  
 و مکروہ و الاقسام الثلثۃ سوی القسم الاخر یصح وقوعہا من جمیع المکلفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخر فیصح وقوعہ من  
 غیر الانبیاء من نبی ادم لکن لا یصح وقوعہ ما ہو معصیۃ من الانبیاء علیہ السلام فانہم عصموا من الکبائر عند ناسہ المسلمین عن  
 الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة و ان لم یعصموا عن الزلات فبتین ان المراد من افعال النبی علیہ السلام ہما الواقع من قصد  
 لان ما یقع لا من قصد مثل ما یحصل فی حالۃ النوم و الاغما و السہو لا یصلح للاقتداء و ہوسے بیان احکام ما یصلح للاقتداء  
 بہ فیہ ثم الفعل الواقع منہ من قصد قد یكون زلۃ و بہ اسم الفعل حرام غیر مقصود و فی ذاتہ لفاعل و لکنہ وقع فیہ عن فعل مباح قصد  
 فلم یوجب القصد فیہما الی عینہما و لکن وجب القصد الی اصل الفعل کمن زل فی طریق و لم یوجب القصد منہ الی الوقوع و لکن وجب  
 القصد الی الشیء بخلاف المعصیۃ فانہا اسم لفعل حرام مقصود لعینہ للفاعل و انکان اشیء قد اطلق اسم المعصیۃ علی الزلۃ  
 محاذراً و الزلۃ لا یخلف من اقتراہ بیان ہما انہما زلۃ اما من جتہ الفاعل کقولہ تعالیٰ اخبارا عن موسے علیہ السلام عین کمر  
 القبطۃ فقلنہ قال ہذا من عمل الشیطان امی یج غصبہ حتی ضربتہ فوق قتیلا فاضافۃ الیہ تسمیاء و من الصد تعالیٰ کما قال عز و جل  
 و عصا اوم ربہ امی باکل الشجرۃ لست منہ عن الاکل منها فوسے امی اخطا و حیث طلب الملک و الخدی باکل ما منی عنہ و اذا کان  
 البیان مقرونا بالزلۃ لا محالۃ علم انہما غیر صالحۃ للاقتداء بہ فیہما فلم یکن مما نحن بصددہ و ایضا کما ذکرنا فی کتاب وقادہ یكون  
 بیاننا لکل کتاب و ہوتا یلزمین کفی الوجوب و الذب و اللباۃ بلا خلاف و قد یكون امتثالا و تنفیذ الامر سابق و ہوتا تابع  
 ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الذب و یشترط ان یشترط علیہ السلام لوجوب الفصح و التعجب و الباہۃ الزیادۃ علی الاربع فی النکاح  
 و الباہۃ منہ المنعم و خمس کفوس ہوما لا یصلح للاقتداء بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صنفہ ذلک الفعل فی حقہ علیہ السلام  
 فالتجسس علی ان امۃ مثلہ فی الایمان بشکل ذلک الفعل علی تلک العفۃ حتی یقوم لہ دلیل مخصوص و قال ابو الحسن لکرۃ مرج  
 من اصحابنا و جمیع الاشعریۃ و ابو بکر الدقاق من اصحابنا انہ علیہ السلام مخصوص منہم لیس علی مشارکۃ غیرہ  
 ایہ فیہ و ان لم تعلم صنفہ فان کان ذلک الفعل من جتہ المعاملات ففعلہ یدل علی الباہۃ بالاجمل کذا ذکرنا امام ابو الیہ و انکا  
 من جملۃ القرب فاختلف فیہ قال بعضہم بحیث التوقف فیہ فلا حکم فیہ شئ و ثبت لنا فیہ متابعتہ حتی یقوم دلیل یبین الوصف و ثبت  
 اشککۃ و الیہ فہو ہب عامۃ الاشعریۃ و جماعۃ من اصحابنا لیس کما لفرالی و ابی بکر الدقاق و ابی القاسم بن کج و قال مالک و یز  
 شریح من اصحابنا الشافعی و ابو سعید الاسطخری و الحنابلہ و جماعۃ من المعتزلۃ انہ یزمننا الاتباع فیہ فیکون واجبا فی حقہ علیہ السلام  
 و فی حقنا و قال ابو الحسن لکرۃ یعتقد الباہۃ منہ حقہ علیہ السلام و لا یشترط لوجوب و الذب الابلیل و لا یكون لنا اتباع  
 فیہ الابلیل ایضا و قال ابو بکر الجصاص الرازی ان علمت صنفہ ذلک الفعل فی حقہ یتحدی بہ فی ایقاعہ علی تلک الصنفۃ کل یوجب  
 الجہور و ان لم تعلم یتقد فیہ الباہۃ فی حقہ و لنا اتباع فیہ حتی یقوم الدلیل علی الخصوص و ہو محتمل القاضی الامام ابی زید و یز



والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام مثل جوب بانحو الوجوب والادب والاباحة تقبل من جهة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة  
 الاثنيان يشمل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله من اجل ان لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه  
 الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفيا او لم يكن من اجل انه فعله بان سلب رجلان النظر مفردين اشتتالا للامور لا يكون متعاقبة  
 معرفة المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلوحي في حق النبي عليه السلام ولا يكون  
 مصلوحي في حقنا فقد ايج له ما لم ييج لنا مثل حل التسبيح وصفة المنعم وجوب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الفجر واذا كان  
 كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالليل والى ان يقوم دليل الشركة واجتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة  
 لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون  
 الله فاتبعوني يحكم الله فان هذه النصوص وانما لها وجوب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكثر بان  
 الاباحة سبب الثابتة في حقه بتعيين لمتقتهما في كل الافعال فوجب اتباعها ولو لم يجب اثبات غير ما لا بدليل لوقوع الشك فيه ولما  
 ثبتت الاباحة في حقه لم يجز متابعتها في الايدل لان قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحته لبعض الافعال لما ذكرنا وثبتت مشاركة  
 الامة اياه في البعض من الافعال كميل الوجين على السواء فيجب التوقف عنه يقوم دليل ترجيح احد الوجين ووجه القول لمخارجه هو  
 قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله  
 اسوة حسنة فهذا تخصيص على جواز التماسه في افعاله وقال الله تعالى فلما قبض زيد منها وطرا وبنا كما يليك ليكون على المؤمنين  
 حجة في ازواج او عيالهم فيه بيان ان ثبوت اصل في حقه مطلقا وليس ثبوته في حق الامة الماترى انه نص على تخصيصه فيما كان  
 هو مخصوصا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلم يكن مطلقا فعله وليلا للامة في الاقدام على مثله  
 لم يكن كقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان اختصاصه ثابته بدون هذه الكلمة وبذلك ان الرسل اية تليق  
 بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل اختصاصه به واذا كان الاصل بذلك في كل فعل يكون منهم بصفة  
 الخصوص يجب بيان اختصاصه بمقارنا به اذا الحاجة تاسيته اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل السكوت من البيان  
 بعد تحقق الحاجة اليه دليل لسنه فترك بيان اختصاصه يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فاحتمل  
 ان عند النبي احسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعرض وعنده اني بذكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض و  
 العارض لا يثبت الا بدليل ثم ايشخ رحمه الله قسم افعاله القصصية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متبا  
 للشيخين فحسب الاسلام ومحمس لائمة رحمهما الله وقسمها القاضى الامام ابو زيد وسائر المولدين على ثلثة اقسام واجب ومستحب  
 ومباح واذا بالواجب الفرع وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اثبات بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في  
 حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان قيل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها وبينه يتحقق فيها  
 الواجب الاصطلاح لقصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتيسر بالسكن بيان طريقة رسول الله عليه  
 عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاقتداء واختلف في هذا الفصل ولجميع عندنا انه كان دليل الاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الحق  
 فيها ابتلى به وكان لا يترك على الخطا فاذا قرع في حق من ذلك كان دلائل قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرأى وهو نظير الالهام فانه محبة فاطمة في حقته وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لاختلاف في انه عليه السلام كان يبين الاحكام  
بالوحي وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مينا لما اوصى اليه من اشرار والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من خصمه  
لا شركة لامدفيه بلا محبة واختلاف في كونه متعبا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعية واكثر المعتزلة كون  
الاجتهاد خطأ للنبي عليه السلام في الاحكام اشرعية وقالت عامة اهل الامول كان لا يصل في احكام اشيع بالوحي والرا  
جميعا وهو مقتول عن ابى يوسف حسن اصحابنا وهو مذنب بالكل والشافعية وعامة اهل الحديث وقالوا كثر اصحابنا بانه كان متعبا  
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار  
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة يخوف فوت الفرص وذلك يختلف بسبب الحوادث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن  
الهي ان هو الا وحي يوحى اخبرانه لا ينطق الا عن وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت الشك وبان  
النبي عليه السلام كان فيصحب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راى العباد ومحمّل للخطأ فلا يصلح لتبليغ الشرع ابتداء لان ذلك  
حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العباد ونبيه ان المصير الى الراى الذى هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الا  
مع وجود النص الضرورة انما ثبت في حق الامته لاني حق الله اذ ابله في تيم في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله  
مع وجود النص تسكت العامة لقوله تعالى فاعترفوا يا اولى الابصار امر بالاعتبار عما لا دلى الابصار اذ المراد من البصر البصيرة  
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه القضية وبالذوق  
تحت الخطاب وبجد يث التمسك به فانه عليه السلام اعترافه دين المذكيين العباد وذلك لبيان بطريق القياس بان الاجتهاد  
يسببه على العلم بمكانة النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اهل الناس في ذلك حتى كان يعلم المشقة  
الذين لا يعلم احد من الامته وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق احكام والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه عن ذلك لانه  
نوع محجور وذلك لا يلحق ابلو ورجية مع اطلاق غيره فيه وجه القول المختار ان النبي عليه السلام لم يرم بالوحي غالب احواله لانه  
لا يتخلل عن الوحي والرأى مزور في وجوب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال صابة النص بنزول الوحي كما وجب على  
المتيم طلب الماء في موضع ريح وجوده فصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفية بين النصوص في حق سائر المجتهدين  
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تنقوت الحاجة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى  
ثم اجتهاد عليه السلام لا يكمل الخطأ عند اكثر العلماء لان الامر بانها في الاحكام بقوله عز اسمه فلا وريك لا يؤمنون حتى يحكموا  
فيما شجر بينهم ثم لا يجدر وانفسهم خراجا ما قضيت وبني ذلك من الايات فلو جاز الخطأ فيه لكانا مومنين باتباع الخطأ وذلك  
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتحمل الخطأ بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنكم لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن  
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يتحمل القرار على الخطأ كما ذكرنا انه يودع الى الامر باتباع  
الخطأ فاذا قرره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فتوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفة حراما وكفر اجمالا  
اجتهاد وغيره من الامته حيث يجوز مخالفة المجتهدين لانه احتمال الخطأ والقرار عليه جائز ان في حق الامته فلا يتعين الصواب  
في حق احد وان كان الحق لا يبعد وهم فجز كل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد الاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطأ







واحتياطاً في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى ولكل جعلنا شكر شجرة ومنها حاله يدل على أن الأصل في الاستصحاب بالكلية في الاستصحاب بالكلية  
 شرعية للتأخر قوله واليقع به حكمه بآية الله باب متابقة أصحاب النبي قال أبو سعيد البرقي تقليد الصحابي واجب تترك بالقياس  
 لاحتمال السماع والتوقيف لفضل أصابهم في نفس الراي بشهادة احوال التنزيل وسفره اسبابه وقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز  
 تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وبه العكس في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف فان بينهم من غير ان ثبت  
 بلغ غير قابلية مسأله اماناً في مختلفه في نفسه فالحق لا يدعوا واقاؤهم حتى لا تكون الاحكام يقول بالراي قولاً خارجاً عن قواعدهم لا يستقلوا  
 بالبعض بالتأخر لانه تعين وجه الراي للمحتاج بينهم بالجديث المرفوع محل القياس بالانماضي فانهم في الفروع يجوز تقليدها عن بعض مشايخنا  
 خلافاً للبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان لحق باخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد احقية في الرتبة لا سيما  
 ان فذهب الصحابي اما كان او ما كان او مضياً ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين  
 فقال أبو سعيد البرقي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب تترك بقوله او بذهب القياس  
 وهو مختار الشيخين واسم اليسر والمصنف وهو ذهب اليه احمد بن حنبل في بعض الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال أبو اسر  
 الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليسيل القاض الامام ابى زيد على ما يشير اليه تقريره في التوقيف  
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله اجد يد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوزه  
 التقليد وان كان لا يوجب التقليد بلع الانسان غيره فيما يقول او يفعل متفقاً للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الاليل كان هذا  
 المتبع جعل قول غيره او فعله فمادة في ضعفه من غير مطالبة دليل فقلناه الا يكون اتباع الصحابة تقليداً حقيقياً لانه عمل بالدليل حتى  
 التقليد نال انبيا الله من تقليد باعتبار الصورة تسك القاليون بعدهم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم انفسهم بالراي طموا  
 لا وجه للاكراه واحتمال الخطا في اجتهادهم ثابت لكنهم غير معصومين عن الخطا وكسائر المجتهدين الاتري ان كان يخالف بعضهم بعضاً  
 ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى قولهم ولولم يكن متملاً للخطا لما جاز لهم مخالفة آراءهم وجواب  
 عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخلافت فيمنه ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي متملاً للخطا لم يجوز المجتهد ان  
 تقليده كما يجوز تقليد السابقين ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم اعلم وافضل من غيرهم  
 لما برهنوا بالتنزيل وسماهم التاويل وقومهم من احوال النبي عليه السلام ومرواه من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان  
 قول لاعلم والافضل صحابياً كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي  
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انما افعي فيما لا يدرك بالقياس لغيره وليلوا ولا يكون كذلك  
 ومع جواز ان لا يكون دليلاً لا يلزم فيه كالاكتفاء لما احتمل ان لا يكون دليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ان كان قول السابقين  
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وافر أبو الحسن الكرخي ومن  
 تابعه فيما نقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحل قولهم  
 على الكذب فان الدين انتقل اليها بر دأيم وفي محل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل للراي  
 فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كرواية عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول السابقين حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قولہ بالسمع کیونکہ بواسطہ وکمال التواضع لا یکن اثباتاً بغير دلیل و بدوئنا لا یثبت السماع بوجه فاما الصحابة  
فقد کان مصاحباً لمن نزل علیه الوحی فکان الاصل فی حقه السماع فلا یجوز قولہ سقطوا عن السماع الا اذا ظهر دلیل غیبر  
وہو الرامی ولم یوجد فلا یثبت الانقطاع بالاحتمال الیہ اشیر فی التعلیم علی اننا لا نسلم ان الفتویٰ فیہ لا مدخل للراوی  
فیہ قد وجد من بعد الصحابة من غیر ظہور یصل کما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنہم قول انما لا مدخل للراوی فیہ قلنا  
انہ سبب علی نقل و کجملنا حجة و ایضاً و لکنہ لم یثبت واجتہد القائلون بوجوب التعلیل بالنص و ہو قولہ تعالیٰ و انما یستقیم  
الا ولون من المهاجرین و الانصار و الذین اتبعوہم باحسان مع الصحابة و التابعین لہم باحسان و انما یستقیم  
التابعون لہم ہذا المذبح علی اتباعہم باحسان من حیث الرجوع الی راسہم دون الرجوع الی الکتاب و السنۃ  
لان فی ذلک استحقاق المذبح باتباع الکتاب و السنۃ لا باتباع الصحابة و ذلک انما یكون فی قول و بدوئنا و لم  
یظہر من بعضہم فی خلاف فاما الذی فی اختلاف بینہم فلا یكون موضع استعماج المذبح فانه ان کان یتحقق المذبح  
باتباع البعض یتحقق الذم تبرک اتباع البعض فوقع التعارض فکان النص دلیلاً علی وجوب تعلیلہم اذالم  
یوجد بینہم اختلاف ظاہر کذلک لہم ان و یا لم یقول و ہوسن و مہین کما اشیر الیہا فی الکتاب احدهما ان احتمال  
السمع فی قول الصحابة ثابت بل الظاہر الغالب من حالہ انہ لیس فیہ بالخبر و انما لیس فیہ بالرأے عند الضرورة  
تساو القرائن لا احتمال ان یكون عندہم خبر و اذالم یجد لیس فیہ بالقیاس و قد ظہر من عادۃہم انہم کانوا یتسکتون عن  
الاسناد و عند الغموس اذ کان عندہم کفر یوافق فتوایہم کما کانوا یتسکتون علی اللبۃ علیہ السلام لان الواجب  
بیان حکم عند السؤال لا غیر و اذا ثبت احتمال السماع فی قولہ بل ہو الاصل فیہ کان مقدماً علی الراے الذی لیس  
مصدقاً صاحبہ خبر یواقفہ و یقرہ فکان تعلیم قول الصحابة من ہذا الوجہ بمنزلۃ تعلیم خبر الواحد علی القیاس و  
الثانی و الیہ اشیر بقولہ و لفضل صاحبہم ان قولہ کان صادراً عن الراوی فی الصحابة اقویٰ من رامی غیرہم لانہم شاربوا  
طریق رسول اللہ علیہ السلام ستمہ بیان احکام الحواث و شاید و الاحوال الیہ نزلت فیہا النصوص و المحال  
الے تنبیر باعتبار الاحکام و لہم زیادہ جد و حرص فی بذل مجهودہم فی طلب الحق و القیام بما ہو بحسب قوام الدین  
و زیادۃ احتیاط فی حفظ الاحادیث و ضبطہا و التامل بالانص عندہم فیہ غایۃ التامل و فضل درجۃ لیس  
ذلک لہم فی ذہ المعانی ترجیح رایہم علی راسے غیرہم و عند تعارض الرایین سنا اذا ظہر لاحد ہما نوع ترجیح  
و جب الاخذ بذلک فلذا اذا وقع التعارض بین الراوی الواحد و راسے الواحد ستمہ و جب تعلیم رایہ علی رایتنا  
لما یاقوۃ قوۃ فی رایہ من الوجہ الے ذکرنا و بما ذکرنا خرج الجواب عن قولہم انہ محتمل فلا یجوز تعلیلہ لانا و ان  
سئلنا ذلک و لکن لیس الدلیل المتعلل علی منط و احد فان خبر الواحد مع امتکالہ معتد علی القیاس و کذا  
قول الصحابة رضی اللہ عنہ لکونہ اقرب الے الصواب لکنا فان قبل الیس ان تاویل الصحابة بالنص لا یكون مقولاً  
علی تاویل غیرہ و لم یتبر فیہ ہذا الاحوال و کذا فی الفتویٰ بالرأے قلنا و تاویل الیہ لکونہ بالمتأمل فی وجہ  
اللغة و معانی الکلام و لازمیۃ لہم فی ذلک الباب علی غیرہم ممن یعرف معانی اللسان یتقدم

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي هي اصل في احكامهم شرع وذلك يختلف باختلاف  
الاحوال ولا جلة ظهرت لهم لمزية بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهدوا بين الشيخ محل النزاع بقوله وبهذا الخلاف اسي اختلاف المذاهب  
في كذا ذكر في الميزان وصورة المسئلة اذا اورد قوله عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتغال فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به  
البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عنه غيره من الصحابة خلاف  
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جهة الاشتغال لا محالة ولا يحتمل اخفاها بان كانت اسماحة والبلوى نعم العامة واشتهر  
منسليها فيما بين اخصا ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فاحتجوا بالايضاد وقاويلهم  
الى آخره في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اورد قوله من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره  
تسليم ولا انكار واذ كان ووده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بالخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجبا  
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رواه كان ذلك اختلافاً منهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند  
تعدد الترجيح بانها شار و عدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال  
فيما قالوا ضرورة تعدد اجتماعهم على الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول انما يخرج عن اقوالهم خطا رقيقين فيكون هو السقط  
البعض البعض اسي لا يسقط بعض الاقوال بعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليعمل الاخرنا نسخا للمقدم لانهم لما اختلفوا في ذلك  
بينهم بالسماح من النبي عليه السلام تعين وجه الراسي والاجتهاد في اقوالهم محل للقياس في محل قول الصحابي محل للقياس فصار  
لعارض اقوالهم كعارض وجوه القياس لا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان المكنى لا عمل المجتهد بانها شار  
بشهادة القلب قوله واما التابعي فكذا اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في راسن الصحابة ولم يراهمهم في الراسي كان مثل سائر  
ايمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده اكان ممن ظهر فتواه في راسن الصحابة كالحسن البصري رده وسعيد بن المسيب رده  
النخعي في الشيع وشريح ومسروق وعلقمة وعن ابي حنيفة واثان احدهما انه قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال اجتهدوا وهو  
الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عن النوازل ان كان من يمتد بها لاتباعهم في الفتوى وسوغوا الاجتهاد فانما اقلده لانهم لما  
سوغوا الاجتهاد اذ اخرجهم الصحابة في الفتوى صار مثلهم تبسليم احمة اياهم الا ترى ان علينا ان نتحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله  
ولاه القضاة مخالف عليا رضي الله عنه في رد الشهادة الحسن رضي الله عنه كالمقاربة وكان من راسي على من جاوز الشهادة الابن لا يريه خلاف  
مسروق ابن عباس في النذر بذي الولد فاجب مسروق فيه شاة بعد ما وجب ابن عباس فيه مائة من الابل فارجع الى قول مسروق  
سل ابن عمر رضي الله عنهما سئلا فقال سلوا عينا سعيد بن جبير فهو اعلم باسني وكان السن بن مالك فمضى الله عنه اذا سل عن مسألة  
فقال سلوا عنها سؤلانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويحبون الى اقوالهم ويعزونها من جملة من اعلم لما  
كان كذلك يجب تقليدكم تقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جرح في الاحتمال السماع وبفصل اصابتهم في الراسي بركة  
صحبة النبي عليه السلام واذ انك مفقودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد اجمعهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكره اسر لا يشك  
لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وراهمهم فيها وان الصحابة رضي الله عنهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي  
عليها وجوب التقليل وجواز من احتمال السماع وشأبه احوال التنزيل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مفقود في حكمهم صلا فلا يجوز

تقليد بهم كذا في ادب القاضي للصدر الشنيد والقد علم بالصواب

## باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو الغرم يقال اجمعت فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجموا امركم اي  
اغروه عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يجمع عليه والاتفاق ايضا ومنه قوله اجمع القوم على كذا اي  
اتفقوا عليه والفرق بين المجتدين ان الاجتماع بالمعنى الاول يتصور من واحد بالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة  
موجودة عن اتفاق المجتدين من هذه الامور في كل عصر على امر من الامور فاري بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او  
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين باللام لم يرد  
للمجمع عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم ويقولون من هذه الامة عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة وتلك  
في كل عصر عن اربابهم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول افظ المجتدين جميعهم وانما  
يقبل على امر من الامور ليكون متناولا لافعاله وافعاله والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذه التعريفات هي  
على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجتماع اصلا فانما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراس فشرط فيه  
اجتماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف في هذا الصنيع فانه ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع  
هو المذهب من هذه الامة فقوله من هو المذهب المذهبين فيما يحتاج فيه الى الراس دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى  
الراس فيصير جامعا وانما هو مقطوع بما عند عامة المسلمين من اهل الامور من المصلحة كما يستلزم اجماع النظام و  
القائلي من المعتزلة والخواجج واكثر الروافضيين متمسكين بان وقوعه شقيل لانه لا يمكن ضبط اقوال ارباب العلماء مع كثرة تباينهم و  
الاشترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمشقة لا بالمشقة فصار عن ان يعرفوا اقوالهم في احوادث فثبت ان معتزلة قول  
الامة باجمعهم في احوادث معتزلة وكيف يتصور اتفاق اربابهم في احوادث مع تفاوت افطن والفرق واختلاف المذاهب المطالب  
اخذ كل قوم جزءا من اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في احكام الظنون بمنزلة تصوير العالمين في صيغة يوم على قيام او  
تعود او اكل نوع من الطعام ونحوه فاسد لان الاجتماع كما كانت استصحابه في الاخبار المستفادة فيكون متصورا في الاحكام ايضا لانه  
كما يوجد سبب يعود الى اجماعهم على الاخبار المستفادة فيكون سبب دعوى الاجماع في الاحكام والاشترى انما يمنع عن نقل عادة اذا لم يكونوا  
مجتدين باحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا اختلاف في القرائن فاما منع من الاتفاق فيما هو من الاجماع فيكون من حيث لا يخفون فيه بل يوافق  
اجتهاد لكل بالنظر فيه الى حكمه واسد يطل جميع ما ذكره في الواقع فانما علمه عند الراس فيه ياجماع الصواب على تقديم بعض القاطع على  
بالبعض كذا لك وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على ابطالان النكاح بغير وفي الوقوع  
واصل احواله زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والمقول اما اللغات التي لا يمكن لاشاق الرسول من بعد ما تبين اليها  
وتبع غير سبيل المؤمنين قوله تعالى ولصدا جنتهم وجه التمسك بانه تعالى نوعا على متالفة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة  
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استحقاق السبيل لاختار الانسان لنفسه لا دعويا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه  
فلما حسن احواله بين مشاقة الرسول في الوعيد لا يمكن اجماع بين الكفر والكل في البراءة في الوعيد لا يمكن اتباع غير سبيل المؤمنين  
وجوب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم لا منتهى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين هو عدل بشرط مشاقة الرسول



فلا يثبت التوبة بوجوبها اذا لم يلق بالشروط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاققة بالفرد باسبب استحقاق الوعيد لقولنا  
ومن يشاقق العبد ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساء ما كنا نعبد من في ذلك ولا كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب بل يثبت  
ان لا يكون المشاققة بالفرد باسبب ادوات النفس والاجتماع وان كانت المشاققة بالفرد باسبب كالان اتباع بالفرد سببا لغيره  
اذ لم يجعل سببا له سبق ذكره فانه وصار كقولنا تعالى والذين نأيدون مع الله الما آخره ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بحق و  
لا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما في ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة سبب الاثم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله  
وكبروا مع الصادقين فوجه التمسك بربا الله تعالى امرنا لتكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور  
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بوجوبه في كل الشخصين لان كل واحد منهما صادق في البعض الامر ثم لا يجوز ان يكون هذا  
امرا بالمتبع في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاهمال والتعميل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يجب تاجبه  
كل الامور اما مجموع الامور او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة  
ايمانهم وقد علم الغيرة انما لا تعرف احدا يقطع فيه بان من الصديقين ثبت ان الصديقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامور  
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تطايرت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على السان  
الاشقات من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجمع امتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن المجمع امتي على ضلالة ولا على خطأ اراهم اسلموا  
حسناتهم عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبه فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي  
لا يحصى كثيرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير  
خلاف فيما لا نكبة الى زمان النجاشي والعادة قاضية باجماله اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرار الزمان واختلاف هذا بهم  
بهمم ودواعيهم مع كوننا مجبول على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبينه  
احد على فساد او اطالة اطلال النكبة فيه واما المعقول فموانة قد ثبتت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعة الله مائة  
يوم القيمة فتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم وجبا وخرجوا عن  
ووقعوا في الخطا واختلفوا في حكمها وخرجوا عن الحق عن افعالهم فقد انقضت شريعة فلا يكون شريعة مكملة دائمة فيؤدي الى الخلف في  
اجزاء الشريعة وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة لوجود حتى لو يؤدي الى المحال وقد اعترضوا على هذه  
الدالة بوجوبه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلان طول هذا الكتاب يذكر باختلاف القائلين بان الاجماع حجة فبين في عقيدتهم الاجماع  
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو من ذهب داود ومن تابعه من اهل الطوائف من جنس في احاديث الروايات عنه لان الاجماع انما يصح  
بعضه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم الخواطة بقوله  
كنتم خير امة اخرجت للناس لقوله كذلك جعلناكم امة وسطا ومن غيرهم اذا اخطأ متناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من الظن  
الكل واعلم باتفاق الكل الانبياء في الانبياء اجمعين المحصور كما في زمان الصحابة ايا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين  
على شيء مع كثرة امة وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية لانهم من الروافض لان الاجماع الالعة الرسول  
اسمى قرأته متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ليظهر لكم تكملة الخبر بنفي الرجس عنهم بكنة

انما احكامه الدالة على اتفائه عنهم فقط وانحطاط من الرجب فيكون منفي عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام الى تارك فيكم  
 الثقلين فان تمسكتهم بهما لم تضلوا الكتاب منه وعترتي حصر التمسك بهما فلا يقف اقامته بحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشفعة  
 النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومبط الوحى والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل ومعرفته النادريل وافعال الرسول اقواله بكثرة  
 النجاة فكانوا اولى بهذا الكلمة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على  
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث احدريد وانحطاط من  
 انجبت فكان منفي عنهم واذا اتفق منهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع  
 ومبط الوحى ومجمع الصحابة وضوء استقرار الاسلام ونبوء الايمان وفيما ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها  
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجمعوا النادريل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن  
 قولهم والتعصية عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على  
 اشتراط ما ذكرناه اما اشتراط اهلية فلان حكم الاجماع يجب ان يكون بالهية اذ الشهاداة كرامته لهذه الامة كما قال الله تعالى  
 وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهي تثبت بالعدالة وانفس سقطت العدالة فلم يبق  
 اهل الادارة الشهاداة ولا وجوب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان  
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان  
 صاحبه وداعيا اليه او اجانبه او غاليا اليه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لا يتعصب  
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منافي امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان مجنن به امي لم يبال بما قال فاصنع  
 وما قيل له لان ترك الميالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم  
 دخوله في امة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقده نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة  
 بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يرى انه كافر اذ المديع الناس الى هواه ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يصلح قوله  
 وهو معنى قول فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يصلح لما لا ينافي له في العلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما نسبوا  
 ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهاداة ولما كان يقول الشهاداة في الاحكام وعند بعض العلماء  
 لا يعتد لقوله في الاجماع اصلا لان اهل الاجماع حجة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار  
 شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الراى كنفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فيعتقد الاجماع  
 فيه بالتفاق اهل الراى الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامي  
 باطل الطلب للصواب اذ ليس له ان هذا الشأن هو كالصهي والمجنون في نقصان الامة ولا يفهم من عصمة الامة من انحطاط الاحصنة من تصديق الامة  
 لا ينفذ قال الغزالي هذه مسألة فرضت لا وقوع لها اصلا لان العلم العاقل نفوذ باليد الى من يدركه فيما اجمع عليه احواس فالعوام متفقون  
 على ان الحق في ما اجمعوا عليه لا يفرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة احواس والعوام ومن ليس من اهل الراى لا يثبت  
 من العلماء حكم العام حتى لا يتعد بخلافه كما لشكك الذي لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمنفعة الذي لا علم له بطريق

الاجتماع والحدث الذي لا يصير له في وجود الراسي وطرق المقاسم والنهوى الذي لا معة ذلك بالادلة الشرعية في الاحكام لان  
 هو لا باعتبار نقصان التهم في ذلك الاحكام بمنزلة العوام وانما فيما لا يحتاج فيه الى الراسي ويشترك في ذلك انما هو  
 العوام كالصوفى والنفس ووجوب الصوم والركوة ونحوها فيشتط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من انخاص والعوام حتى  
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وهو قول الا فيما يستغنى عن الراسي قوله ولا عبرة بقول  
 العلماء وكثر تهم في بعض الاصوليين كما ما ام اكرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لان المجعدين  
 اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور لو اطوهم على الخطا مع اختلاف قرائهم وفطنم ودعوة طباعمهم الى الاختلاف كما لا يتصور  
 توأهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم كجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقتضون توأهم على الخطا كما يتصور على الكذب  
 فلا يكون قولهم كجة وذميب المجهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة كجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التكوين  
 لان الاجماع انما صار كجة كرامة لهذه الامة نصا لا لانقطاع توهم اجتماعهم على اخطاء والفضل عقلا والادلة البسيطة المحببة  
 لكونه كجة لا يخفى بعد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين يصدق على ائادون عدد التواتر ويوجب عصمتهم عن اخطاء ووجوب اجتماعهم  
 واختلف في انه لو لم يبق من المجتدين الا واحد بل بقي الكجة بقوله امرائهم قال يكونه جيران مضمون الدليل السمعى  
 ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ التواتر تعالى ان ابراهيم  
 كان امة فانه حنيفا والاصل في الطلاق حقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على جمة الامة عن اخطا فيكون  
 قوله كجة وتسهم من قال لا يكون كجة لان الاجماع مشعر بالاجماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قولي  
 واحد اجماعا ولا كجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض النسخ ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من علماء  
 لان الاجماع مشتق من اجماعة واقل اجمع الصريح هو التلاثة واليه اشار عبارة تسمى الامة رحمة الله حيث قال والاصح عننا  
 انهم اذا كانوا اجماعة والتفقوا قولوا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد  
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بالخلفه اهل النهوى فيما نسبوا الى النهوى ولا بالخلفه من الراسي  
 نعم في الباب الا فيما يستغنى عن الراسي انقراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت نزول احكامه بعد انقضاء  
 على حكم فيما بشرط لان انعقاد الاجماع وصيرورة كجة عند البعض منهم احمد بن حنبل والوبكر بن فورك الشافعي في قول وعند  
 الجمهور ليس بشرط وهو الاصح نذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل وهو  
 من تابعه من جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا يدخل من سجدت في اجماعهم واعتبار موافقة الاجتماع حتى لو اجتمعوا وانفردوا  
 مصرين على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد الا حتى في زمانهم وقياس هذه الطريقة لان يكون للخلف فارقا لاجماع  
 ايضا لوقوع اختلاف قبل حكم بالانعقاد الاجماع فاذا انفردوا لم يبق ذلك اختلاف معتبرا او لا يكون خلاف الاجماع وذميب الباقون انما جاز الرجوع  
 ادخال من ادراك عصرهم من المجتدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من لم يكن معهم فيه لانه لو دعى الى ان ينعقد الاجماع اصلا  
 اجمع من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار كجة بطريق كرامة بناء على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاداء استقرار  
 لا يثبت الا بانقرض من العصر لان الناس قبله في حال ملأ من تفحص فكان رجوع الكل والبعض محتما ومع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

فلا يثبت للاجماع يوضحه ان ابا بكر كان يرضى التسوية في القسمة والفصل من كان له نصيبه على غيره ولم يوافق في ذلك احد من الصحابة ولم يوافق  
 الامر الى عمر بن الخطاب في فضل في القسمة بالسبق في الاسلام العلم ولم يكره عليه احد من الصحابة وهذا صحت هذه النسخة باعتبار ان العصر لم يفرق بين  
 عمر رضي الله عنه كان يرضى عدم جواز بيع امته الا اولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيده المسلمين اني  
 اجماعه احب الي من رأيك حدك لم يكن ذلك الا لان العصر لم يفرضه فمما ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكن القول  
 ما يثبت به الاجماع حجة من المصنوعين في الكتاب السنة لا الفصل بين الانقراض من عدم بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد  
 الانقراض فلا يجوز ما ذكره من انقراض عليها لانه شئ ليس عليه دليل الا ان الزيادة من هذا لا يجوز لما ذكره من المصنوعين لان الحق لا يثبت للاجماع  
 الا بالاجماع من هذا لا يثبت في كل من الاجماع غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامم حين انقضت حجت  
 على الخطا وانما غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض البعوض لان ما قبله حال تامل وتقصير فاسد لان الكلام  
 فيما اذا سقطت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن القسمة انهم معتقدون ما انفقوا عليهم فيكون اشتراط  
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم بغير التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال لم  
 من جاهدني سبيل الله فاعلم اني قد جاهدته ومن خالفني فاعلم اني قد خالفته ومن خالفني فاعلم اني قد خالفته ومن خالفني فاعلم اني قد خالفته  
 الدنيا بلاغ اى بلغه العيش وهم في اسماجة الى ذلك سوار ولم يروى عن عمر رضي الله عنه انه يرجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي  
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما اهل الامم اصابه على رايه في حال ايمته وكذا مخالفة بني ربيعة رضي الله عنه  
 في بيع امته الا اولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون  
 امته الا اولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول عبيدة بن  
 مع الجماعه احب الي الناس راى ذلك وحكم دليل على ان مع جماعه لا على ان مع جميع الصحابة واما اخبار عبيدة ان يكون  
 قول علي رضي الله عنه ان قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجع قول الاكثر على قول الاقل وعلى ربيعة رضي الله عنه لا يرضى الترجيم بالكثر  
 بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم ينع رجوع  
 البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صلا اتفقتهم وليا قطعي فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي  
 وسوجب ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مروه واجلاد الابتداع فان خلافا لبعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت  
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم عمل بما اوصى اليه اجتهاده الاحتمال الصواب قوله ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة  
 نصا لانه لا خلاف فيه ففهم اهل المدينة وعرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بعض بعضهم وسكوت الباقي لان السكوت  
 في الدلالة على التفرير دون النص اى على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمنسوخ  
 الحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كما جاعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الاعلا  
 لاحد في صحته لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل الحكم من المصنوعين  
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسمى ثم الاجماع الذي ثبتت بعض بعض الصحابة وسكوت الباقي منهم فانه  
 وان كان اجماعا عندا كجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وبالدلالة من التفرير اى تفرير الحكم دون التعميم عليه و



وصورة المسألة ما إذا نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك  
 بين أهل العصر ومضت مدة القابل فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء وليس إجماعاً عاصكاً وتناقل عن  
 الشافعي رحمه الله أنه ليس بالإجماع ولا جزم به هيب بن أبيان من أصحابنا وأبي بكر الباقلاني من الأشعرية وأبو داود الكلابي  
 وبعض المعتزلة مسكوناً في ذلك بأن السكوت قد يكون للمعاقبة والتقوية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قول في القول  
 وحده كان ينكره قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وأنه كان يقول بالقول فقال كان رجلاً مذهباً فمبتدئاً بجهاد وفي رواية منعه عن ذلك  
 درية وقد يكون لا نعم لم يتأملوا في المسألة لا اشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية أو تأملوا فلم يودوا جهادهم إلى شيء فقفوا وقد يكون لكون  
 القائل أكبر سنًا منه أم عظم خبره واتقوى في الاجتهاد فلا يريدون الابتداء أسل الأكارم لمصلحة احترامه وإذا كان محتملاً لهذه المعاني  
 باليكون حجة خصوصاً فيما هو موجب للعلم قطعاً وتسلطت بحاشية بأنه لو شرط لانقضاء الإجماع التخصيص من كل واحد على قولاً فاطماً  
 الموافقة مع الآخرين قولاً أو دسماً إلى أن لا يعتقد الإجماع لالة لا تصور إجماع أهل العصر عليهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً بل إنما  
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين والكفاية على كون الإجماع حجة دليل على البطلان قول هذا القائل وهذا  
 لأن المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيًا كذا تعليقه بما هو مستعذر ولأنه إذا ظهر قول من بعض أهل الإجماع فسكو  
 سائرهم إلا أنهم لم يجتهدوا أو اجتهدوا فلم يودوا جهادهم إلى شيء أو دسماً إلى البطلان ذلك القول ادعالي صوته ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهد  
 لأن العادة بخلافه فإن ترك الاجتهاد من إجماع الغير في حادثة تنزلت خلاف العادة وسودا في إجماع حكم الله تعالى فيها مرفوع  
 وجوب عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين ومودا في خروج الحق من أهل العصر فبعضهم ترك الاجتهاد  
 بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يودوا جهادهم إلى شيء لأن ذلك  
 يودى إلى الخفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الأمة وهو محال ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا أو دسماً إلى خلافه إلا أنهم كتموا لأن  
 الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالسببية والتقوية بالطل لا نعم كانوا يفعلون الحق ولا يبايون  
 أحد وإذا بطلت هذه الأدلة عين الوجه الأخير وبين أنهم سكنوا الرضا ثم جازهم من القول فصارت كالتطوق ولا يقال يجوز أنهم سكنوا لأن  
 أن كل جزم مصيب لأننا نقول لا ينفع ذلك عن مباحته وطلب الكشف عن مأخذه كالعادة كجارية بناطرة المجتهد في طلب الحق  
 كذا ظرتم في مسائل الجهد والعول ودية الجنتين على أنه لم يكن في الصحابة من ينفذ ذلك على ما عرف في موضع ذكره من الإسلام  
 أبو اليسر إن هذا الإجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره آنسوا هم ويكون إجماعاً مستنداً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع  
 لكنه مع ما تقدم على القياس قولهم ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً حتى لم يظهر فيه قول صحابي  
 أصلاً كما جاعلهم على صحة الاستقلال لأن هذا ليس بإجماع عند من قال الإجماع إنما للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحلت  
 ودرجته مما هو متفق عليه والضمير المنسوب في سبقهم راجع إلى من الأدل والمستكن راجع إلى من الثاني والضمير المحرر في فيه  
 راجع إلى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً بالبحر على أن يكون بطلان من أبي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم بالبحر  
 على الف علية اللهم فظهر وقول بالنصب على المنعولية لمخالفاً أسلم لم يظهر مخالفاً قول من سبقهم وليس لصحيح لأن  
 المراد يعني بجمهور قول السابقين أصلاً لا في قول المخالف منهم خاصة الدليل عليه ما ذكر في التوفيق ثم إجماع أهل كل عصر

بعدهم على علم لم يستقيم فيه قول يومئذ انه لم يظهر لاجماع القرن الثاني قول مخالف من سبقهم فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من  
 سبقهم أصلاً في أنه يكون سقطاً عن وجه اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وقت  
 اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعاً لان بموت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبقت  
 فيه الخلاف وفيما لم يسبق آسى اجماع من بعد الصحابة على قول آسى على حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلما راسى الذين قالوا  
 بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصحة ما اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين استقر خلافتهم فذلك بل يمنع الا  
 في العصر الذي بعده على احد قولين في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحة ذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله  
 وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسألة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد  
 الاجماع ويرفع الخلاف السابق به عندنا الثلثة وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاطرسي واليه  
 اتفق من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله ومن الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الا  
 في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح اجمع من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً للعقاد والاجماع با  
 اجماع اتفاق كل الامم ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامم لم يخرج بموته من الامم ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم  
 يتبق المذهب بموت اصحابه كالمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما فيصار قول الباقيين من الامم فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين  
 ومات احد الفريقين اجماعاً لكونهم كل الامم في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل الاتفاق كل الامم لا يكون اجماعاً بوجه  
 خلافاً اعتبر له دليله لا لعينه لا قول غير صاحب الشرع لا يعتبر له دليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقا نفسه مخالفاً ولا نه  
 يلزم من تصحيح نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه الجمهور  
 ولان القول الآخر خطأ يتبين فوجب نسبه فأكلمة الى الضلال اذ الخطأ يتبين هو الضلال واحداً لا يظن باين عباس رضي الله  
 عنه من انكاره القول وفي توجيه الامر تكمل المال في زوج والذين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في مسلمتين  
 ولا يابح مسعود وهو ذلك في توجيهه ذي الارحام على موافق العقائد وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل  
 لاختلاف السابق مانعاً من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفناها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف  
 بين اجماع لم سبقه خلاف فضررنا الى ما لم سبقه خلاف فقيده لها من غير دليل لوجه فكان باطل الاثر فكان الاختصاص  
 بهذه الامم بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاجابة في كل عصر دون من  
 مات قبلهم فكذلك لا يعتبر توجيه قول من يات بعدهم بخلاف قولهم في منع نبوت الاجماع لا يعقب قول من مات قبلهم  
 اذا جئوا في عصرهم على خلاف لانهم كل الامم في هذا الوقت يثبت ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين  
 ثم اجمعوا على احدهما بسقط الاختلاف المتقدم بالا جمل المتأخر فكذلك في مسلمتنا لان اجماع التابعين مثل  
 اجماع في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجماعهم سقط باجماع التابعين العقائد بحسب دليل كخلاف  
 مسلم لكنه لم يبق محتسباً محملاً به بعد ما انعقد لاجماع على خلاف كمن ينزل بخلاف القياس كمن من ان يكون  
 محملاً بلا يمين ان لم يكن دليله بل كان شبهة ولا يلزم تفصيل ايضا لان الراس كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر

القطع مقتصر على الحكم الصحيحة اذا اختلفوا في امر بالراسي فلما عرضوا ذلك على الرسول و قد قول البعض لا ينسب صاحب  
الفضل كصلوة اهل قبل بعد نزول النفس قبل بوع الخبر ليس قول لكنه فيما لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور  
وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد راسي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور  
بين الحديث حتى لا يكفر حاحده شبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ لان الاختلاف الواقع فيه  
فما لا يعاب واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجب للعمل دون العلم بشرط ان لا يكون  
مخالف للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ان في المراد كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد  
قوله واذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل اليها  
بالافراد كان كقول السنة بالاحاد وهو يفتى باصله لكنه لما انتقل اليها بالا حال اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على  
القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حقا بديل قاطع وبديل ظني في شبهة فسلك الاجماع  
فاذا انتقل اليها اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر حاحده عند من جعل اجماع  
كفرا كاحد السنة المتواترة ذلك مثل اجماعهم على خلافه ابى بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال بالنبي الزكوة واذا انتقل  
اسم الاجماع اليها بالافراد اسي بنقل الاحاد بان روى ثمة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اسمي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد  
او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع  
حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا  
الاجماع المنقول بالاحاد والى ذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنه  
على شئ كاجتماعهم على الحفظ على المربع قبل النظر على الاسفار بالفجر وعلى تحريم كحاح الاخت في عدة الاخت ونقل من بعض اصحاب  
وبعض اصحاب السلفي منهم اخبرني ان لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل  
الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع والى جواب انما ثبت بنقل الواحد اجماعا قلما موجب العلم ليعتق بنبوته به بل ثبت به  
اجماعا قلما موجب العمل بنبوته بنقل الواحد غير ممنوع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل  
قاطعية وهي اجماع الصحابة والالات النصوص ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلما ثبت لكان باقيا  
على خبر الواحد لا دخل للقياس في اثبات اصول شرعية لانه نصب الشرع بالراسي فلا دفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق  
الدلالة بان يقال نقل الواحد لا يدل الظني موجب للعمل قطعا كخبر الذي تخلفت واسطة بين ناقلة الرسول فنقل الواحد لا يدل القطعي هو الاجماع  
الذي لم يتخل بينه وبين ناقلة واسطة اذ لا يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة القطوع به اكثر من احتمال مخالفة الظنون به اذ ثبتت  
العمل في هذه الصفة ثبت فيما اذا تخلف نقل واسطة او واسطة اجماع القائل او علمه ان اتبع الفرائض كجائده بابتداء تسميته عن بيان الاصول  
الشرعية والشرع مخالفا وكشف عضلاته وتوضيح قائلها فلنشر في بيان الاصل الرابع انه هو ميدان الفحول وميزان الحقول من غير اغوار  
الفكر ومفاراد باب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين في تبصير بانه شين التوفيق من العزيز العالم مصلين على نبينا محمد وآله اعلم بالصواب  
باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو تقدير حقا لقال

قياس النعل بالنعل انتهى وقوله واجله نظير الاخير وهو يشتمل على بيان نفس القياس انتهى على بيان نفس القياس انتهى  
شرعية وشروطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الامتصاص معناه وقصدا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مقيسا  
فكان ههنا كالحال الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة  
النكاح على حضور الشهود وامر طاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما يورده في ما بهيته  
ولم يشترط الا حكمه لان الشيء المتأخر من حد السفة والبعث الى حد الحكمه يكون مفيدا وذلك لما يتحقق بالحكم وبعد تحققه  
الحكمة تبقى للسائل دلالة الدفع كما ستعرفه فلم يكن يبين بيان هذه الجملة بالفسر لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقبض  
اذا قدرتها بها وقاس الطيب الطيب اخرج اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين ايضا احدهما  
الآخر بالمساواة استعمل لغة المساواة ايضا فقل قس النعل بالنعل امي سويا لصاحبها واسم النعل سوا سماعي الا ان الشيخ  
ذكر ضمير بالنظر الى ظاهر اللفظ وصحة القياس في اللفظ هي الباء الى ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقل قاس عليه فبين  
سمى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا لاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقاس يقال قاس قيس  
قياسا وقاس يقاس مقايضة وقياسا قوله والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياسا لتقديرهم الفرع  
بالاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويهم اياه في الحكم والعلة  
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديدا للقياس والمقول عليه في تجديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه  
ابانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس منقول وليس مثبتا بالثبوت  
هو استدسجانه وتلغاهي وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الادوات فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم يكن  
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس من الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب اجنون على عديم  
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبدية في جائز عقلا وواقع سمعا عند  
جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمثليين وقالت الشيعة كلها وانما اوجب سوا النبيات منهم بغير اجماع النظام وجماعة من معتزلة  
بفقدان دورو والتعبدية ممتنع عقلا وقال داود الطائفي وانه محمد وجميع اصحاب الطوائف والقائلين انه ليس بمتنع عقلا لكن  
الشرع لم يرد بالتعبدية بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا والفقهاء القائلون بوردو والتعبدية سمعا على ان الدليل السمع  
الوارد بالتعبدية قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسئلة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا تشتغل بذلك ههنا  
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم نبين آخر كقبول شهادة خرمية وحده لان حكمها ثابت بالنص اختصاص  
بكرامته لا لانه من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء  
من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجمته متفادلا كان الاصل هو  
عند حم لان الاصل ما كان حكم النص كتحريم بيعه اعم من دورو وغيره وذلك هو التبر في هذا المثال وعند المشايخ هو الدليل الدال  
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام يحظر باحظ مثلا مثل في هذا المثال لان الاصل بالنص عليه  
غرضه الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم في كل الخصوص



عليه لان الاصل ما يقتضي عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والنظر فيكون هذه اخصية موجودة في الحكم لانه محل لان  
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بدليل عقلي او ضرورة لا يمكن القياس فلم يكن  
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظ لا سكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لئلا يحكم الفرع على الحكم في المحل بالخصوص  
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله اصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو ذلك في الجواب لان الاصل  
يطلق على ما يقتضي عليه غيره وعلى ما لا يقتضي غيره وليستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني  
فلما افتقر الحكم ودليل الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتضى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي  
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المنبسط عند الاكثر كالان في المثال المذكور  
احد الباقيين هو الحكم الثاني بغيره بالقياس كتحريم البيع بغيره متفادله وهذا هو الذي لا يقتضي على الغير ويعتقد اليه دون المحل الا انه  
لما سموا المحل المنبسط اصلا سمو المحل الآخر فعادوا ثابت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل منها النص المثبت للحكم فالمراد من  
الخصوص التفرع كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اسي متفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا بخصوص من طبيعة عامة  
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما انحصروا من عموم آية القتال اتفق بهم الشيوخ والصبيان والرايين وغيرهم  
بالقياس والبار في جكرته مع وفي نص آخر للسببية والخصص به غير المذكور والضمير راجع الى الاصل اسي يشترط ان لا يكون النص  
المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام  
من شهد خزيمة فحبسه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وردده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل على  
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعات العدد ولم منه نفى قبول شهادته  
الفرد فثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا بعد هذه النص الثاني غيره وان كان المراد منه محله الحكم كما هو ذلك في الجواب فالمراد  
من الخصوص التفرع كما قلنا والبار في جكرته صلبة بخصوص في نص آخر للسببية اسي يشترط ان لا يكون محله الحكم مختصا بالحكم المنبسط  
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اسي منه فقبول شهادته وحده لا يشترط  
فيه غيره وعرف هذه الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من  
الخصوص خصوص العموم الا انه اراد به خصوص الطريق الكرامة لا مطلق اخصص فانه لا ينفع من القياس البار في نص صلبة بخصوص  
والنص الآخر الدليل الخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محله الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملقب بالحكمة  
اخوة خصمه مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمولات الموجبة للعقد مثل قوله تعالى واستشهدوا  
شهيدين واستشهدوا اذ هي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد خزيمة فحبسه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احاق غيره به بالقياس  
سواء كان مثله في الفضيلة او قوته او دونه لتناوب احاق الغير الى الباطل الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شكرته الغير  
وبهذا خلاف الدليل الخاص في العام حيث يجوز لانه لا يجب الجلال شئى لبقا وبنية العموم والدليل الخاص على ما كان قبله حتى لو اد  
الى الباطل النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير الباطل للعموم بالقياس الى اهل الوجه انما يصح على ان  
جزءا خيرا دليل الخصوص من العام فلما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن حمله على خصوص العموم لان الحكم الموجب لاشتراط الاتصال

سابقا على حديث خزيمة فكان حديثه باسحا فخصصا والضمير في اختصاصه خبرية وفي بهلكم اثبتت النفل فخصص خبرية بهذا الحكم وهو قبول التمسك به  
ويجوز ان يكون على العكس اي ثبتت اختصاص الحكم بخزيمة كرامة الاول وفق نظام قوله ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمة فخصه خبرية الى النبي صلى الله عليه وسلم  
اشترى ثوبه من عرابي او فاه منها ثم جبا سديفا الثمن على القول بلتم شيد افعال عليه السلام من شيد في افعال خزيمة بن زبابة انما سديفك يا رسول الله انما كنت  
الا عرابي ثمن لنا فاقول فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشدني ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا قد فلك فيها تاتينا به من خبر السماء افلا تصدك فيما  
تخبر به من اذن الله تعالى فقال عليه السلام من شدة ذنوبي حسبت اني انا ليطو قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما خص هذه الكرامة  
لاختصاصه من الحاضرين فيمحووا الشهادة للرسول عليه السلام بنار علي قور كجوانا الشهادة لغيره بنار علي العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة النبي  
فكان مثل الرسول عليه السلام بذلك في قوله وان لا يكون الاصل معدولا عن القياس كما يجاب الطهارة بالثبوت في الصلوة اي حكم الاصل معدولا عن  
القياس الضمير في بارج ال الاصل العباد المتعدية فالاعدل لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى الجبول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء  
الفاعل اي ومن شرط ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن من القياس كما انما اعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع  
بالقياس على الاصل هو اتفاق للنسب فاذا جاز انفس في محل مخالف القياس لم يكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس في القياس به وهذا الحكم يقتضي عدمه فلا يستقيم  
اثباته به لانفسه في اوردنا في حكم الاستقيم اثباته به لانه يصير فيا ومنتها الشيء واحد في زمان وذلك مثل اسباب الطهارة بالثبوت في الصلوة فانه ثبت مخالفا لقياس  
لان الطهارة تدل على المنافي في هو الجاسة ولم يوجد الا الشرع حكما من رتبة الطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فليكن احاق غير ما باحى لوارثي  
الصلوة العباد اذ لا ينقص به الطهارة وان كان الازداد اعظم جنسية بالثبوت ولا يمكن بعدية حكما الى صلوة اجزاء بحجة التلاوة لانها جملت جزا في صلوة  
سطوة بخلاف القياس فيقتض على مرد النص ذكر بعض المحققين كالفصل في هذا الشرط فقال يخرج من القياس على رتبة او وجد ما استثنى وخصص عن قاعدة  
عامة ولم يعقل مع تخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خبرية لقبول شهادة وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كتعذر العمل  
كاعادة الركعات ونسب الركوة ومقادير الحدود والكفارة وتسمية هذا القسم معناه عن القياس يجوز ان لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس  
بعد دخوله فيل يحناه انه ليس معناه عدم تعقل عليه وثالثها القواعد المبتدأة العدمية النظر لا يقاس عليها غير ما مع انما تعقل معناه لانه لم يوجد له نظير  
خارج ما توافر النص والاجماع وتسمية خارجا عن القياس كجواز ايضا ذلك كخص المسافر والسبع على تعين فان العملان السبع على تخيير الما جواز العملين ع وميسر كج  
الى استصحابه كالبالقياس عليه العمامة والظن والظن في ما لا يسترجع القوم انما لا يتيسر وانخفض في احكامه والشرع وعموم الوقوع عند اقسام الحكم  
فيما القياس بالانفاق وابعاد ما استثنى عن قاعدة سالفة تطرق الى استثناء معنى لمجوز ان القياس عليه كل مسائلت بين المستثنى والمستثنى فاما المستثنى  
في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين فاللبعض على عرف فبقين بهذا الالاد والعدل عن القياس من انما لا يعقل معناه اصلا وبخالف القياس من كل  
فانه اذا كان موافقا لم يجز القياس عليه المستحبات قوله وان تجعدي احكام الشرع الثابت بالنص بحجته الى فرع هو نظيره ولا نص في  
يستقيم التعليل لاثبات اسم انحر سائر الاشارة لانه ليس بحكم شرعي ولا يصح ظهرا الذي لكونه غير المبررة المتناسبة بالكفارة في الاصل الى خلافها  
في الفرع عن الغاية ولا تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكروه اخطا لان عذرهما دون عذرهما كان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا انشراح الامان  
في رتبة كفارة يمين وانطمار وفي مصنف الصدق لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره الضمير بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل المصنوع من التغير  
وفيه الفرع وهذا البشود انما كان في الحقيقة لتضمنه اشتراط التمسك كونه حكم فخره بعد تغييره في الفرع فان قوله بعينه اشيرة الى ومثله الفرع الاصل وهو  
جاء النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانه يتم باجماع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانما يليسا

من التعدي بل من شروط التعدي كذا في أصل الشروع وإنما شرط التعدي إلى فرع هو نظير الأصل لأن القياس هو التسوية بين من فلا يتحقق إلا في  
محل قابل له التسوية لا يتحقق في شيء واحد ولم يتعدى الحكم إلى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق المقابلة وإنما اشتراط أن يكون المقصد  
حكم شرعا فذهب جمهور الفقهاء إلى أن شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط أن يكون الحكم شرعا بل يجوز القياس الاستدلال  
وهو يذهب جماعة من أهل العربية قالوا أنا رأينا عصب العنب لا يسمى خمر قبل الشدة المطرية فإذا حصلت تلك الشدة يسمى خمر وإذا زالت الالاسم والو  
يفيد غلبا لفظ في غلبا لفظنا أن العلة لذلك الاسم هي الشدة فنتى رأينا الشدة حاصلة في العنب غلب على طيناته سمي بالخمر وقد علمنا أن الخمر  
فكلمنا بغيره العنب في قوله تحت عموم قوله على السلام حرمت الخمر لعينها وأوجبنا أحد بشر القليل والكثير منه كما في شرابكم وكذا سائر الأسماء المسكرة  
لعموم أصله وتسلك الجمهور بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها فإنه يدل على أنها باسرها توقيفه فيمنع أن يثبت شيئا منها بالقياس مع بيان القياس  
أنما يجوز عند التعليل الحكم في الأصل وتعليل الأسماء غير جائز لأنه لا مناسبة بين شيء من السميات وبين المقاصد التي تقيدها قال الغزالي أن العرب لم يفتوا  
بتوقيفها أنا وضعنا اسم الخمر مثلا المسكرة المقصود من العنب خاصة فوضعها لغيره فعملوا اختراع فلا يكون الغنم بل يكون ضعا من جبنها وان عرقنا أنها  
وضعت لكل ما يخرج من العقل فاسم الخمر ثابت للنبذة بوقوعه بالقياس كما أنهم يقولون أن كل صنف من الأغذية فاسمها الضرب بالكل ذلك عن توقيف  
لا عن قياس أن سكتوا عن الاسم فيقولون أن يكون اسم الخمر ما يعبر عن العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بأن الغنم بها وقد رأيناهم يضعون الاسم لعلان  
بخصوصها بالمحل كما يسمون الفرس أو هم سواد كمين الحمر ولا يسمون المشرب المتلون بذلك والآدمي المتلون بذلك الاسم لاسم وضعه الله  
والكسيت للأسود والأحمر بل فرس أسود وأحمر كما سموه الرجاء الذي تقر فيه المالحات قارورة أخذوا من الفراء لا يسمون الكوز أو كوز  
قارورة وإن قرفيه الماء فأن كل ما ليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف الأسباب التي تباينة ووضعها بالقياس فيثبت بهذا أن اللغة  
وتوقيف لأجل القياس فيها أصلا وإنما اشترط أن يكون التعدي حكم نص بعينه كمثل حكم من غير تغييره في الفرع زيادة وصحط وسقوط أو ليل والهاوي  
الأصل الفرع في حكم التحقيق مع التغيير كذا في التعيين مع التغيير كذا في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الأصل وهو الأصل فلهذا لا يستقيم التعليل بالثبات في هذا  
الذي كما ذهب إليه الشافعي حيث قال وجب الظهار بحرمة والذي من أجل بحرمة كالمسلمة من أجل الكفارة لأنه من أجل الطعام والاعتاق فإن لم يكن الأصل  
لا يمنع صوته ظهارة كالعبرين بل لا تكفي إلا في الظاهر صحيح ولكن لم يكن بل الكفارة فهو من أجل الحرمة فيعتبر ظاهري حتى آخره كما اعتبره أبو حنيفة إلا أن الشافعي حتى  
الطلاق وإن لم يعتبر إلا في الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لأن حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن إثبات مثل تلك الحرمة في حق الذميين  
اليس من الكفارة فهو صريح ظاهري ليشترط حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الأصل في الفرع باطلا قلنا لا ليس بل الكفارة لأن مقتضى الكفارة التطهير لا الكفارة  
من العباد حتى يباد بالهوس الذي يعبر عنه بآداب الأبنية العبادة وليفتى بها ولا يقيم عليه كذا والكافر ليس بل التناهي والتطهير لا العبادة بخلاف قوله  
من أن الكفارة إلا أنه عاجز عن التغير بالمال لعدم الملك بمنزلة أغفر حتى لو توفى وأصاب الكفارة بالمال أيضا لا يغيره أو استغنى بخلاف ما لا يطاق طلاق قوله  
والذي من أجل الطلاق لأن بحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا سوقية بالكفارة ولذا لا يجوز التغير في أصل بحرمة الطلاق وإنما تارة في الأصل الفرع فلما  
ذكرنا أن القياس هو المجازاة بين المستبين العلة وكم فلو لم يكن الفرع نظير الأصل لا يتحقق القياس يكون إثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا لا بغيره  
الصحيح المتعلق بالتعدي الحكم من الناس في الفطر إلى انحطاط والمكره في الإفطار كما فعل الشافعي حمدا فقال إن الناس لما لم يقصد الفطر لم يفسد  
إلى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فطره وإن جرد من القصد في نفس الفعل فلا يكون فطر انحطاط في فطره لم يقصد الفطر ولا الغض عن كل كراهة  
على الفطر لأن الأكره إذا كان بغيره انتقل فعل المكره إلى انحطاط عليه وإذا انتقل إليه لم يبق لفعل نفس الناس بل ما أضيف إلى صاحب الحق لم يبق

كذا سمي فعل لان لا مساواة بين الناس من انما علم الحكم في نفسه عدم القصد لان النسيان لم يجل عليه الانسان لا يمنع له فيه ولا يمكن الاختيار  
 يجوز فكان سماويا محضاً فمساوياً الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسفاك سي هو الذي اتقى عليك النسيان  
 حتى اكلت وشربت فلم يعلم الضمان حق لانه صدر منه فاستقام ان يحل الركن باعتباره فاما حكمه فاما انما خطا فلا يعفك عن تقصير من حجبته انما علم  
 ببرك المبالغة في التحرز ولذا يجب لديه والكفاة على انما علم في القتل والاكراه حادث يصنع مضاد الى العبد لا الى صاحب الحق وكذا لا اكل  
 له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قول لان عذرهما دون عذره اسي عند الناس فتعديت الحكم من الناس اليها يكون تعديت الى باليسين نظيرة فتكون  
 فاسدة واما اشتراط خلق الكفر من النص فمذهبنا فان التعليل التعديت الحكم الى موضع فيه فعل يجوز عند عامة اصحابنا سوار كان على قاق النص  
 الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين عند الشافعي ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان خطأ  
 وان كان على وفاء من غير ان حجبته زيادة وثبتت زيادة لم تعرض لها النص كان صحيحاً لانه اذا كان موافقاً له كان ممكنة الموجه ان كان شيئاً لزيادة  
 كان النص عنما ساكتا يكون بياناً والكلام وان كان ظاهره احتمال لزيادة البيان فمجاز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحل  
 خلافه موجب فيبطل التعليل على خلافه ولكن نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقاً للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه  
 لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلن الى العلة وان كان مخالفاً فهو باطل لان التعليل  
 لا يصلح بطلان الحكم بالنص بالاجماع وان كان مثبتاً لزيادة لم تعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتبادر لها النص  
 بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما ثبتت النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك ليس واختيارنا  
 سرقند على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان ثبتت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد  
 النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وماكده بعضها ببعض فان شتر  
 قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد بلغ السلف كتبهم بالتسك بالنص والمقول في حكم واحد وقالوا انما الحكم ثابت  
 بالكتاب والسنة والمقول لم ينقل عن احد في ذلك كذا كان ذلك جماعاً على جواز توضيح الحديث الغريب بحج قبوله ان موافقاً للمقتضى  
 بقوله عليه السلام اذا روى لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فرفوه مع انه لا فائدة في قبوله الا لتأكيد  
 الكتاب بهذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لانه الفائدة ثم عند الشافعي لما جازوا في قوله لم تعرض لها النص بالتعليل في المواضع المنصوص  
 عليه طرفة الايمان في رتبة كفاة كيمر الظهار بالقياس على كفاة الفصل بشرط صفة الايمان ايضا في مصروف الصدقات الواجبة مثل  
 الكفارات وصدقة الفطر حتى يخرج منها الى الفقير الكفاة اعتباراً بمصروف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع ولنا هذا التعليل  
 لان خصوص الكفارات صدقة الفطر مثل قوله تعالى او محرقة فخر رقيقة من قبل ان تيمسا ومن لم يستطع فاطعام ثنتين مسكيناً فلفته  
 اطعام عشرة مساكين غنومهم السنة في مثل هذا اليوم مطلق غير مقيدة بالايمان فتقتضي بطلانها اخروج عن العمد باعاً في رتبة الكفاة وبالف  
 الى المساكين الكفاة فيقتضيها بالايمان بالقياس بكونه غير الموجه بالراي فان تقييد المطلق بغيره كالطلاق المقيد كذا قوله تعالى لا ينسك احد  
 الذين لم يلقاوه كما لا يبدل على جوارى الصدقات الى اهل الذمة فكان شرط الايمان بالتعليل مخالفاً واما اشتراط الايمان في مصروف  
 الزكوة بما حديث المشهور الذي ينسب الى الكتاب هو قوله عليه السلام لا تأخذ من عني ابي الميمون ثم علم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة  
 من انفسكم ثم دخل فقره قوايه الشرط الى ان بقي حكم النص المحل للتعليل على ان كان بل التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه







قيمتها فان ذلك درجة اخرى فنقول فاذا دعى عين الشاة يصير الفقير قابضا حققة من حيث استمال متقوم مطلقا من حيث استمال متقوم  
 بانما شاة او لحم نان مطلق المال هو الموعود وقبض حق السد يحصل بقبض حق نفسه فانه انما يقبض الله ما يصير قابضا  
 اليه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا بالامتعيد الا ان المطلق غير المقيّد فحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق  
 السد تعالى مطلقا ليمكنه قبضه وقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين يتبادران بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف  
 الحق الثاني ليتبادر الاول بقبض صاحب الثاني فحقه كحل على اخر كحظته وعليه مائة درهم لآخر فطلب الدرهم صاحبها فقال للذي  
 عليه الخطة او الدرهم التي على ماله عندك من الخطة فادس الدرهم الى صاحبها كان صاحب الدرهم قابضا حق نفسه وانما  
 حق صاحب الخطة منها الى الدرهم في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدرهم بقبض صاحب الدرهم فان قبضه يتضمن قبض حق  
 صاحب الخطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بالآخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه  
 عند اداء الشاة يصير ثوبا حق السد تعالى باليتما من حيث استمال متقوم بعشرة دراهم مثلا لاسن حيث استمال شاة كانت  
 الشاة وغيره ذلك سواء فاذا دعى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرقية قوله وانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح  
 المحل للشرع الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع السد تعالى بابتداء الميّد وهو لظننا جواب عما يقال لما حصل التغير  
 جواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدة تعدية الحكم الى محل لائن فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال  
 وان نهي بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لرفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لرفع  
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمساكن الفقير وادارة بنية الزكاة لا يجوز عن الزكاة لان المنفعة لا تصلح بدوام  
 العين سنة في الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرفت او مورد الكلام انخصم فانه لما عزم ان تعليلنا وقع لا بطلان حق استحقاق  
 للفقير للتعدية حكم شرعي الى موضع لائن فيه بين ادلائق التغير ان حصل حصل بقبضه انفس وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا الحكم  
 شرعي فان لهذا النص ملين وجوب الشاة وصلاحيته الشاة الكفاية حتى الفقير فحق نفع صلاحية الشاة وبين المنفعة الذرية  
 به صارت الشاة صلاحية كفاية حتى الفقير لتعدية بها الى الملائق فيه وبينا ان تسليم الزكاة الى الفقير يقع السد تعالى على المحل  
 في ابتداء القبض قرينة مطهرة للمودع عن الاقام كما قال الله تعالى الم يعلمون ان السد تعالى للتوبة عن عبادة وياخذ الصلة  
 وقال جل ذكره فخذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها ثم يصير الفقير بدوام يده عليه لمن امر الاخران بسبب اقلان عشرة  
 دراهم على انه منها من ففعل يصير الموهب قابضا للام او لا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الاوّل  
 كما لا يستلزم على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني اسرائيل ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس  
 منه رواية غسلت الناس ووضعتكم فيها خمس الخمس من القيمة فكان ينبغي ان يحرم الاتّفاع بها اصلا لما كان لذلك في الامم  
 الماخضية حتى كانت النار تنزل فتحرّق القبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احد الا انها احدثت لهذه الامة بعد ان ثبتت  
 خبثها بشرط الحاجة كما احدثت الميتة بالضرورة ولما لم تحمل للفنن اذا لم يكن عاظا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية  
 المحل للشرع كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجب النص والمنص موجب للشاة اوجب صلاحيتها للشرع الى الفقير  
 بعد ما اطلعت في الامم الكافية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلحية للشاة باعتبارها مال متقوم لان حاجته الفقيه تندفع باعتبار التقوم المادي ان الدرهم خمسة الواجبة سفلما سفلما  
 منها او نصف شقال من الذبب الواجب في عشرين شقالا منه لولم يكن متقوما لم يندفع به حاجته الفقير اصلا قلنا بذله  
 الصلاحية لعلته التقوم و عدينا بذ الى سائر الاموال لا شراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكما تقيم حكم النص مع  
 بقا حكم النص في المخصوص عليه قاره و بهنا بهذه التامة فان صلاحية الشاة لا وادحق الفقير لم تبطل بهذا التعليل  
 بل بقيت كما كانت فالصالح ان وجوب الشاة تمنع من كون الشاة حق المد تعالى عينا و صلاحية الشاة للفقير  
 حق الفقير والاول لا يقيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقا الاول على حاله لان الفقير  
 انما اخذ حق المد تعالى من العمد برزقه لاحق العبد وحق المد تعالى لما بقى في الشاة عينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من  
 والعبد باعتبار صلح الكفاية مع ان حق المد تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حق المد تعالى في مطلق  
 المال لان في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق المد تعالى في بالذلة و تعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولولم يثبت  
 حق المد تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت انما في مكانه في مكانه فثبت انه لا بد من كلاً امرين فذلك  
 ذكر الشيخ رحمه الله قوله و انما التعليل لحكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق المد تعالى في الصورة حصل باذنه  
 و ادله علم ومنها ان اشجع عين الما وفسل الثوب انفس لقوله عليه السلام ثم اغسلوه بالماء و قد غيرتم بالتعليل بكونه عزيدا  
 للمعين و الاثر هذا الحكم حيث جودتم تطهير الثوب انفس باستعمال سائر المائعات مثل الحنظل و نحوه ومنها ما قالوا ان اشجع  
 اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى و ربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور و تحريما التكبير وقوله عليه السلام  
 لا اعزالي الذي عليه الصلوة ثم قل الله اكبر و انتم بالتعليل بالناء و ذكر المد تعالى على سبيل التظهير غيرتم هذا الحكم في النص  
 عليه حيث جودتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله لا بد من ادا الرحمن اعظم ومنها ان الشرع ملئ المفارقة بالواقع  
 لقوله عليه السلام لا اعزالي الذي قال واقعت امرت في نهار رمضان اعتك رقبته احدث و قد غيرتم بالتعليل  
 حكم النص حيث علقت المفارقة باللفظ و ادعتمو بالاكل والشرب علما فاشد الشيخ رحمه الله ان الجواب عن هذه الفتوى  
 الثلاثة بقوله وهو ان الجواب مطلق المال و تعدية الصلاحية الى غيره الحكم الشرعي الى غير الشاة لطيف قلنا في مسئلة  
 ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون استعمالها حاله اداء الصلوة و الماء آله  
 صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقير و الشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا  
 بعينه بدليل ان من لقي الثوب للنجس و قطع موضع النجاسة بالمقراض او حرته بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان  
 استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان ازالة  
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حاله الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا  
 و لبق الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول و الحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر  
 شرعي فمضى عدينا هذا الحكم الى سائر المائعات كالحنظل و كل ما ينفع بالعصر فقد بقى حكم النص وهو كون الماء الصالحة للتطهير على  
 ما كان قبله من غير تغيير و هذا بخلاف التطهير عن احدث حيث لا يجوز الا بالماء و لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

بغير



النفس عن مابنياء في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم بعضهم بل الواجب عمل اللسان مثل ثنا على الله تعالى  
 والتكبير شرع لتحقيق عمل اللسان بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على  
 اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والجمود للبيئة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء  
 الظاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بما يحصل به انتظام ما هو شئنا ومطاعه سبحانه فحين اشيع التكبير لان يحصل  
 التثابة الا انه هو المستحق في نفسه كماله المستحق في السجود ان يصير كجهد ساجدة لا ان يصير الارض مسجوداً بها وكما  
 ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداها على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة الاله بها يحصل الاداء لان يكون الركن  
 ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولما اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذ ثبت ان الواجب  
 عمل اللسان مع التعليل واقامته غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب تقصوه بل الخضوع  
 تحصيل العمل بها الصلاح لذلك العمل كالمسح للجمعة والتمثال القلم للكتابة والسكين للتفجئة فلم يكن لها صنفه في نفسها الا صلاحية  
 للعمل والتعليل واقامته الاله اخرى مقامها لا يتبدل علمها وانها تتبع صالحة بعد التعليل كما كانت ويقتضى استعمالها واجبا  
 اذا اضطرت الى تحصيل العمل بان لا يجد الاله اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستغ بثلاثة اعمار فان تعين الحرج لا يدل  
 على عدم جواز اقامته المردفاه بل الحرج آله يجوز ان تعين ويجوز ان تخير بينهما وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة  
 حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمرا قراءة وللقرأة فضيلة ليس بغيرها من الاذكار وسبب ان يقر  
 ومن عند الله تعالى ويجزم على المانع وانجيب قرأته فلا يجوز اقامته غير ما من الاذكار مقامها الا يرس ان غير لقائه  
 من المنزول ما سبب الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في اجواز وان غيبت الفاتحة بالحدس ولا يلزم عليه  
 الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المنصوص وكذا الكفارة متعلقة  
 بالافطار الذم هو سبب الموجب لما لانه هو الجنابة على الصوم ولهذا اضيف اليه في كفاية الفطر والجماع الصالحة  
 للفطر وكما ان الاكل والشرب الصالحة للفطر ايضا فنعى عدنيا هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع الاله صالحة  
 كما كانت من غير تفسير بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات  
 للفقراء والمساكين لام العاقبة اى يسمي بعاقبته اولانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء  
 الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصداق باعتبار الحاجة وهذه الاسماء السباب الحاجة وهم مجتمعون للزكاة بمنزلة  
 الكلية للصلوة كلما قيت للصلوة وكل جزء منها قبله لما كانت الزكاة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي رحمه الله  
 حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب اشرع الزكاة للاصناف المذكورة في هذه  
 الآية واذن فما اليهم باللام الموضوع لتملك فتدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام من اوصى بثلاث ماله لانا  
 اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص حمل الصدقات مشركة من  
 الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصد على صف واحد وقد اطلعت بموجب الصرف الى صنف واحد  
 والى فقير واحد من الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشارة الشيخ الى اجواب بقوله وبهذا تبين

بين اى بما ذكرنا ان المودع يتبع الله تعالى على اكله من ثمنه او لغيره ثم يصير الفقير في حالة البقاء به وام يده عليه انها  
 الدليل على تبيين ان اللام في يده التي لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ونس قول  
 الشاعر فلتكوت قنطرة الوداد سخا لها كما الخراب لدوتني للسكن اى يصير الواجب او ما هو حق الصدقة على اكله اكله ببقائه للفقراء  
 وان لم يكن لهم فيه حق في الابداء كما ان لقطا آل فرعون لموسى صار ببقائه للعداوة والحزن لما دوى اليها وان لم يكن  
 في الابداء لذلك الغرض وكما ان الغداو والبناء صار ببقائها للموت او الحزن والخراب وان لم يكونا في الابداء لغيره  
 وذكر في المطلق ان اللام لقصر فضل الصدقات على الاصناف المذكورة الممدودة وانما محققه بها لا يتجاوزها الى غير بالاستحسان  
 جميعا كما يقال انما استخافه القرئش يراؤ لا تتداهم ولا تكون لغيرهم ويقتل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو  
 مذهب عمر وعنه ابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبيرة والفتاك وابى العالىة وابراهيم النخعي وسيمون بن مهران  
 وغيرهم من الصحابة والتابعين فانهم يرون انهم يرون قوله لان الواجب له ان يصير يده ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف  
 على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب لما كان فالحق صدقة كما في كانت اللام للعاقبة ولان النص واجب الصرف بعد  
 ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقة للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى صيرورة المال صدقة انما  
 يكون بعد الاداء الى الصدوق وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان  
 يصير صدقة بالقبض فاما الفقير بعد قبض وصيرورته صدقة لانه لما كان في الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعاقبة  
 صدقة واما الفقير فيقبل ان يكون منها وان سلطنا ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون للفقير لان  
 النص والصدقة على اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الصدقة على قبض الفقير فلا يكون في  
 الاية دليل على ان الواجب قبل قبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتعيين انما اطلقنا بالصرف الى صنف واحد  
 حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم نصاروا على هذا التحقيق مصداق باقتدار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب فالص  
 حق الصدقة على وان ذكر هذه الاصناف ليس ببيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصروف  
 الذي يكون المال بقبضهم الصدقة على فالصا اى ليس في هذا الحق الواجب الصدقة على عرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم يحتاجون  
 وفقيرهم صاروا مصروف لهذا المال الذي صار من الاصلح لا لغيره والاسم فان الغريم وابن السبيل والغارس من سبيل الله  
 تعالى ولو لم يكونوا فقراء لا لئلا لهم الزكاة ولو صاروا مصروف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث  
 وكذا الواجب في شخص واحد اسم فثلاثة وبان كان مكاتبا وابن السبيل وسليما وغار لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان لا يستحق  
 بالاسم لا يستحق بكل اسم سما عظيمة كما في الارث اذا جمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان  
 وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغلب فذكر الصدقة على هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة  
 لتدل على ان الفقير يستحق بها حاجة منتهى شدة نوره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فعلم انهم مصروف ببلدة الحاجة نصاروا وجبا  
 كما قيل انما الصدقة للثلاثة من بابي سبب احتاج انهم تعلقوا بهم بآدم ما يطلق عليه اسم خمس على ما مر به ووجه كملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة يعني  
 لما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصروف ما هو كلفوا الواجب اليهم كما في الآية للفقير للصلاة فانما ليست

بستحقاقه للصلوة ولكنه لما صالحة المصروف التوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزء منها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مصروفاً وكل واحد منهم مصروفاً وتبين بما ذكرنا ان حكم النقص بيان انهم مصروف الزكوة وبالتعليل لا يتغير في الحكم لانهم صالحون للمصروف اليوم بعد التعليل صرفت اليوم ام لا كاللجنة قبله وصالحه لمصرف الصلوة اليها اذ واستقبالا لفعل العباد لا ويشين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصروف الزكوة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصروف الاما امتنع من المولفة قلوبهم فاسم كانوا مصروف بعدة اخرى وهي اطاعة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة للمصروف اليه الى المفقود وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى على الحاجة بل جزاء على حدة في العمل للفقر في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اى ركن القياس فما جعل اى الشيء الذي جعل علما الى اخره لكن الشيء جانبا الاقوى لغة ففي عرف الفقهاء ركن الشيء مالا وجوده لذلك الشيء الابر كالتقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الابل بالمعنى الذي هو منسلخ الحكم كان ذلك للمعنى ركنه فافهم وانما ساءه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل اسرار على الاحكام في الحقيقة لا موجدات فكان ذلك للمعنى معناه الحكم الشرعي في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص موفى الفرع الى العلة كما هو مذنب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابى زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذنب مشائخنا يسمونه من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معهما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لما بصيغته كاشمالي نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغة كاشمالي نص النهي عن جميع الاباق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستطاس النص لما بصيغته ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير الذي حكمه لوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي لوجوده يراجع الى ما هو البالسبي وفي فيه الفرع يعني وجعل الفرع ماثلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمه بسبب وجوده ذلك المعنى في الفرع وقيل مما حذر عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف للجايح اما حكم الفرع فتمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فميتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى الذي هو دون الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن بظهور اثره في جنس نفسه لما جعل علما واعلم ان القياسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص يحلها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا يدخل الوصف المذكور المذكور في قوله عليه السلام للجايح في تخار رمضان اعتق رقبته في الحكم فان التركي والسندى فيه سوار ولا المعنى الحرية ولا الوقاع الا بل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الاحداث فاسما يشتمل على سكان كذا وزمان كذا ولا يدخل لشل في الاوصاف في الحكم فيثبت التحليل بجميع الاوصاف فيستقيم ولان التحليل بجميع الاوصاف لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد في المنصوص عليه وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الاير في ان الحظية تشتمل على اعضا مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شتى ولم يقل احدا ان كل وصف من هذه الاوصاف ملته الحكم النوب فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للحل ان يحلل باى وصف شار من غيره دليل لان اعادة وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسع من غير دليل اذ لم يكن بد من اقامة الدليل

وهو اد الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن به من اقامة الدليل فالنقص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التبيين  
 لقوله تعالى قم الصلوة لعلك تتقون قوله عليه السلام كنت نبيكم من ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرقة على القافلة او بطريق التبيين  
 والاشارة مثل قوله عليه السلام اريت له تيمضت بمار ان يقض الرطب ذاجف ثمرة طيبة وماء طهور من يدل دينة فاقتلوه  
 وكقول الراوي سبي رسول الله عليه السلام مسجد زني ما عز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النقص والاجماع اختلفوا  
 يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطرا وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة تصالح دليلا عليها  
 ظهور الدلائل التي جعلت القياس حجة ملقضي جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن له طردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه  
 لان خلف الحكم عن العلة مارة النقص ذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان محل الشرع امارات على الاحكام اذا الموجب في الحقيقة فهو الله تعالى فلم  
 يشترط فيها ان تكون محقولة المعامل الشرطي الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراف  
 يصلح لذلك لان الدوران بها حاصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة وحصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف  
 علة لدار وهو الحكم كما اذا دعي الانسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا اعلم ان دعاء بذلك الاسم هو سبب الغضب  
 وقال عاستهم لا يصح الوصف حجة بحد الاطرا لان الاطرا كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والممكن بدون معنى يعقل وهو قبول  
 جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك لمعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هؤلاء على ان  
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى سوافقة ومناسبة الحكم بان يصلح اضافته الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كحاشية ثبوت الفرقة باسلام  
 احدى الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرفان عام للمحقوق لا  
 قاطعا لما ذكره المخطوط يصلح سببا للعقوبة والبإباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى جعل الملازمة  
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على سوافقة العلل لنقوله عن الرسول عليه السلام وعن السلف خولان عنهم فانهم  
 كانوا يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نابعة عنها فما كان موافقا لما يصلح ان يكون عامته وما لا فلا قال الخازني  
 رحمه الله المراد بالملائمة ما هو منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انظم لقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مدار التكليف  
 وهو مناسب لقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدة فعدا ملائمة الوصف  
 تثبت بالتاثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نعم اوجاما كذا ذكره الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب  
 الشافعي علة الوصف تثبت بكونه تخيلا اى موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول  
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب لئلا يتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدة تثبت بالعرض فان  
 لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحسن ليعلم ما يحسن والايوجه العقل  
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يستدعي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة  
 عند انقطاع الادلة كالتحريم جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابصرت من معبد  
 ضحك يدك على صدرك فاستقت قلبك فما حك في صدرك فدعه وان افاك الناس فثبت ان العدة تثبت  
 بالاخالة والعرض بعد ذلك للاحتياط للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدة عند القاضي جائز العمل بمشاهدته والعرض



على المذكورين بعد ذلك لعدم النوع احتياطاً فكذا ههنا ومن شرط العرض على الأصول لثبوت عدالة الوصف قل ان الوصف بعد صلاحه  
للممكن ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجرداً فلم يكن بد من العرض على الأصول كما لا بد من عرض الشاهد على الممكنين بعد فاذا  
سلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالة وذلك لان الأصول شهداء له على احكامه كما لو كان الرسول في حال  
حيوة فيكون العرض على الأصول واستنتاج الأصول من ردة بمنزلة العرض على العرض على الرسول في حيوة وسكوته عن الرد  
ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس بالايغاس حجة وتبرجج احتمال الصواب على احتمال  
الخطأ والغلط وما لا يؤقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال بالشره الذي ظهر في موضع من المواضع المارسة  
انما تعرفنا صدق الشاهد باحترازه من مخطورات دينة فان اثر دينة لما ظهر في منعه عن ارتكاب صائر مخطورات دينة يستدل به على صحة  
عن الكذب الذي هو مخطور دينة ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة  
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض باهره ثبت  
ان طريق معرفة ما لا يحس بالاستدلال بالآثار واثر الوصف ان لم يكن محسوساً فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان بين ظهور الاثر  
في محل جمع عليه وما كان معقولاً مثل الذي كان محسوساً فوجب التصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب الصير الى الاثر المحسوس لمعرفة  
المؤثر قوله كقولنا في اثبات الصغرة ما تفرق ذكر الانها صغرة ولاية الانها في النساء بدون رضا الولي عليها وشورتها مرتبته على الصغرة عندنا وعند  
الشافعية على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنة البكر البالغة كراهة لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعنده ليس له ذلك  
لقوات وصف الصغير وعنده ليس له ان يزوج بنة الشيب الصغيرة لقوات البكارة كالشيب الكبيرة وعنده ناله ذلك لوجود وصف  
الصغير وهو معنى قوله لانهما صغرة فانه ثبت البكر اى الشيب الصغيرة السكر الصغيرة فالتعجيل بوصف الصغير تعجيل بوصف  
ملائم لان الصغير موثر في اثبات ولاية النكاح لان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عمره عن يابسة فلهذا  
نفس مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حال العجز عنه والصغير موثر لا غير فكان التعجيل لاثبات الولاية  
بالصغير تعجيلاً بوصف ملائم مثل تعجيل سقوط نجاسة سور الربة بعله الطواف بقوله عليه السلام الربة ليست نجاسة فانما هي الطواف  
والطوافات عليكم فان الطواف سوجب للضرورة وهي تعذر الاحترار وصور الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط  
الخطأ بالمقصود مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخضه الاما اضطر ثم اليه فثبت ان هذا التعجيل  
موافق لتعجيل صاحب الشرع والمنكح جمع منكح اسم المكان والزمان من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في  
مكان النكاح اوجع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومحى المصدر على وزن المفعول قياساً في المزيد وعن البيهقي ان  
المنكح جمع منكوته والقياس سناجج فحذفت اليا تحفيظاً اى الصغر مؤثرة في اثبات ولاية النكاح المنكوحات تاثير الطواف  
اى مثل تاثيره في الحكم المعلن به وهو سقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الماتمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد  
قبل ثبوت الالبية لانه اى الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقاً للعلل  
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة فجاز العمل به  
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائماً يصح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا لم يكن موثراً وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره او اخلاله فحينئذ يجب العمل به فالعلة مشروطة بلوازم العمل  
بالعالم والتأثير والاعادة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها قبل ان يظهر العمل ولم يقع كما  
لوقضى القاضي بشهو وغير ظاهر العدة لانه اى الوصف يحتمل المردح قيام الملازمة كما يحتمل المردح من الشارع بان لم يعتبر علة كالاكل باسباح محملاً  
علة للاخطار اذا شئت لا يبقى مع فوات ركعة لم يجعل حلة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشارع اياه حلة فلم يكن بمن وبليل تعرف به محنة  
وامتبار في الشرع بعد ظهور ملازمة وذلك ان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كالمصغري ولاية المال فان  
العجز لما كان طائفاً للمصغر لقصور عقله فيم من هو كامل الرأى وافر الشفقة مقاسه في التصرف في طلبة الاجماع فكذلك يقوم مقاسه في التصرف  
في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالمصغري ولاية الاكل لتعليل الوصف موثراً وهو اى تعرف محنة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق  
الشاهد بظهور اثره دينة في منعه اى منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمناخ الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل  
منع الدين اياه عن تعاطي اى مباشرة مخطورة دينة فالموثرو الدين والاستدلال بالاحترار عن سائر محظوظات استدلال بظهور اثره على  
ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره  
وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا حلة باثرها فثبتنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا توى اثره وقد  
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع مسادة لان العبرة بقوة الاثر وهو دون المظهر والاستحسان في اللغة مستفعل  
من الحسن وهو عدل شئ واعتقاد حسن تقول احسنه كذا اى اعتقده حسناً وفي الاصطلاح قيل هو العمل على من موجب قياس الى قياس  
اقوى منه وليس بجائز اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثرا والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس  
تصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخي وهو ان يعمل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بنقل الحكم  
في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى تقضي العدم عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال هو منفيته مع في بعض المواضع  
تركزت الاحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المترك سمي استحساناً لانه اقوى من  
القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا  
الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون المأخذ  
مستحسناً والمصارح اسماء النوع من القياس بقى الاسم وان كان من جوده بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان ائمة  
القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلافه الاصل وان الحسن ان يذهب اليه يمكن لما  
يرجع عندى لانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر لوجوب العمل به اخذت به وذكر صدر الاسلام ابو الميسر جرح ان الاستحسان اذا كان اكثر الاشياء كان  
استحساناً تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض القلاويين في المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في  
تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالرأى وقال ان حج الشريعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان  
متم فاسس لم يعتبره احد من جملة الشريعة سوى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشريعة ولم يقيم عليه  
دليل بل هو قول بالتشبي فكأن ترك القياس به تركاً للحجة الشرعية باليسحجة لا لتباعد هو اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال  
ان القياس الذي تركوا بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجبة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لاتباع بوي اى شئوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجواب الشرعية حق فماذا الباع  
الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما لا يشتغل بذكره وانتم قد ذكرنا في بعض مواضع اننا نأخذ القياس  
وترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة النوع وكثرة الثبوت وكل ذلك  
طعن في غير رتبة وقبح من غير وقوف على المراد فابونيفة جاهل قذا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشكي او بعمل  
بما استحسنته من غير دليل تام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله اشار الى دفع طعنهم بقوله قد منا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الحقيقى  
المعند اصحابنا احد نوعى القياس فانه ينقسم الى حلى وحقى والاستحسان الذى هو وقع التنازع فيه هو القياس الحقيقى لا انه قسم  
اخر غير القياس لخرعه بالتشكي ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في مادة تخرج احدهما بدليل ان امكن وترك العمل  
بالاخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب اليه او يأم اهل اجتهاد وبين الدليل المعارض له واشاره  
الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحم على الاخر واعلم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المعنى في مقابلة الاخر على وزن  
فاحد وجهى القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني مانه ضعفه ومنه اثره بالنسبة  
الى مقابلة في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وقوم به وجه القياس واحد  
نوعى الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني مانه اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفى  
بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثره عندنا خلافا لابل الطرد وغيرهم قد منا النوع الاول من الاستحسان  
لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد منا النوع الثاني من القياس الجلى لقوة اثره الباطن  
على النوع الثاني من الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساد له لما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر ومحمدة دون الظهور فان الدين  
ظاهره والعقبي باطنه وقد ترجع الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنى والكدر وكما  
العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ اركه وضعف اثره اذ اركه البصر بالنسبة اليه فان قيل هذا لا  
للمعنى لعله بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجى البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا  
الترجيح في الاقضية لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التأثير فيها قلنا صيرورة الشهادة محبة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام اما  
بالعدالة بل العدالة شرطا ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة  
فاما صيرورة الوصف محبة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثره على غيره انما لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة متصورة  
لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن مخطورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان ارتكب  
واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعاني فمتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كذا قيل قوله بيان  
الشك الى اخره ولمسنا استلزم كل قسم من القياس بمقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يد من تقديم احد جانبي  
الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه واشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبيننا  
بقوله بيان الثاني اى بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان  
فمن تلبية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسا الى اخره اذا قرأ السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة ليس بقربة فلا ينيب عما هو قربة وان قرأ في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شارك ركع وان شارك سجدة قليل معناه انما  
 ركع ركوعا على حدة لتلاوة ان شاء سجدة لما غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية وانما ركعها ركوعا  
 معني من حيث انه لو افتتحها معني يتبادر الى الواجب ومن حيث انه يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب لا السجدة  
 فلا يحتاج فيها الى النية ونفس معناه ان شارك ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط  
 السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يحزه ذلك عن السجدة  
 فلو اياها ولم ينيبها لانها صارت دينا لفوات محل الاداء ولغيره وتمازينا صارت مقصورة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب بنا  
 في النية كما ظهر في التلاوة في النية بجل فصارت بمنزلة الصلوة فلا يتبادر بالركوع ولا بالسجدة الصلوة ايضا لا يشترط في البسوط والذخيرة فالما حصل  
 ان الركوع لا ينيب عن سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد  
 ان يركع ركوعا على حدة فلاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة  
 على الفور اجزاء في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فمحتاج منها الى بيان وجه القياس والاستحسان  
 اوله ان بيان قوة اثر القياس وضعت اثر الاستحسان ثانيا ليقنع هذا الكلام بوجه القياس ان الركوع والسجدة متشابهان  
 في معنى التخصيص ولهذا أطلق اسم الركوع على السجدة في قوله عز ذكره وخبرنا كما هي ساجد لان الخوض هو السجود واد  
 موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأ طأ راسا او كما ثبت التشابه بينهما فيسقط  
 الواجب عند الركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينيب بالركوع  
 عن السجود كما ينيب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لاحاجة فيه الى زيادة ما لم يل هو اعتبار  
 لاصد الفعلين بالاحتراس على التشبيه فظاهر قوله لان النص محدود به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخبرنا كما  
 واناب امي ساجدا وان كان يدل على ان ذلك تسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان  
 اشرع امرنا بالسجود وقوله فاسجدوا لله واسجدواقترب والركوع خلاف السجود اي عينية حقيقة لا يرعى ان  
 الركوع في الصلوة لا ينيب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فكلان ينيب عن سجدة التلاوة  
 كلان اولي لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للحرمة المهر من القرب بينه وبين سجود  
 التلاوة لا يرعى انه لو تلاها خارج الصلوة فركع بها لم يخرج عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولي ان لا يقام ركوع الصلوة  
 مقام السجود لان الركوع مستحق بحجة اخرى وكذا ان التي بركوع علمية لانه ليس من افعال الصلوة اذا التحريم لم تنعقد لهذا  
 اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى احده اثر ظاهر لان الممازورة لا يتبادر بالاثبات بما يخالفه ففسد  
 وجه القياس مما رجحنا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فلما وجه القياس فبما محض اي ثابت بدليل  
 هو مجاز يخص لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما هذا الدليل وبما  
 القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول  
 كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابله لكن القياس اولي امي بالعمل به باثره بالظن



اى بسبب قوة اثره الباطن الذي يتفطن فيه والاستحسان بيانه اى بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس بين السجود عند التلاوة  
 لم يشترع فيه مقصود اى لم تجب قرينة بعينه الدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولما  
 لا يلزم بالذبح كما لا يلزم الطهارة واما المقصود ومجرب ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود  
 عند تعالى استكبارا والاعتقاد بالتميز بين الذين تبارروا الى السجود وتقربا واقتدارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع  
 السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يروا الى ما خلق الله من شئ يفوق ظلاله من  
 اليمين والشمال سجدا لله الم تر ان الله سبحانه من في السموات ومن في الارض ومن في السموات والارض  
 طوعا وكرها وسجدا في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والتواضع  
 بالانقياد وكذا عدم اتمه انه بالركوع كما في السجود والصلوة وشريعته المتداخلة فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود  
 منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادة ربهم وبالاجماع ولما اشرط  
 فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل اى يحصل به المقصود من السجود بالركوع في  
 الصلوة يحصل معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة  
 وكما سعى الى الجهد يستطاع السجود بالركوع في غير الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان  
 لكل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قوله عليه السلام  
 كما جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتبادر بغيره والركوع في غير ما  
 اى بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا يوجب عن سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة  
 والشرط فيما يتبادر به السجود ان يكون عبادة فنصار الاثر الخفيف للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفساء  
 الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع ان كان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل  
 بالحقيقة مع انفساء الخفة وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله اى القياس الذي يرجع على الاستحسان لقوة اثره  
 الباطن قسم عن وجوده اى قل فانه لم يوجب الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرمن الواحد رجلا من كل واحد  
 منها يقول رثنى بالالف وقبضته وقيم البنية في الاستحسان يقتضى بانه مرسون عندها ويجعل كأنهما ارثنا معا لجمالية  
 التارك كما في البخاري والمسمى كما لو ادعى الشراء في القياس تبطل البينات لتعذر انقضاء الكل لكل واحد  
 منها للاستحالة وتعذر القضاء كواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتأدية الى الشيوع المانع من صحة الرمن  
 فتعين التماثل واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا عظيما وثبت بينه وبينه يكون وسيلة  
 الى مثل الالف في الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وجبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون  
 قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرمن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب للعقد بتحداه  
 في المحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كأنهما اشترى باسعا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما  
 جميعا لعقد واحد منهما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس بخلاف ما

فاختار في الاستحسان القول بقول المسلم المبيح والاستحسان ان المسلم فيه مبيح فلا اختلاف في ذمائه لا يكون اختلافاً في  
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في ذمائه الثوب المبيح بعينه وجه القياس  
 انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قويم من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاول  
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سيج خسر في سيج غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا اتين ان  
 الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس وسنأما اذا قرأنا السجدة  
 في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه وهو  
 قول ابى يوسف رح الاخر وسنأما ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحساناً وهو قول محمد وفي القياس لا يكون هنا  
 بها وهو قول ابى يوسف رح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن  
 وهو قول ابى يوسف رح فابى يوسف جمع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول فتعظيم  
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثرت ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة المحررفقولي بعضهم اخذ المال  
 قطعوا جميعاً في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وعده وهو قول زفر رح لان السرقة تتم بالاضراج  
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معنى للمعانة كما في السرقة الكبرى  
 فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف اليلبس بذ الثوب وهو لا يلبس منه ساعة لا يحنث استحساناً وفي القياس  
 يحنث لوجود الملبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باشتداد زمان النزع عن اليمين  
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور سباع الطير انه طائر مكره استحساناً وفي القياس يحس اعتبار السور سباع البهائم وجه  
 الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة  
 مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه بقوله من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب  
 بلعابه فينجس سورة ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالمقار وهو طائر ذبابة لانه عظم جان فلما جاز  
 الماء بملاقاة نجاسته فيبقى ظاهره الا اثبات صفة الكراهية لعدم تحايلها من الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة الحية ففي نجس ذب  
 المسائل رجح علماء نازحه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره ثبت ان الاعتبار لقوة  
 الاثر عند عدم الظهور او النفاذ قوله ثم المستحسن بالقياس الحق اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا  
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النقص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنقص ويترك القياس بمثل  
 السلم فان القياس يابي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معه وم حقيقة عند العقد والعقد لا يتعقد في  
 غير محله الا انما تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من سلم  
 منك فليسلم في كيل معلوم والحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان  
 بالاجماع وهو ان يتعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستقضاء فيما فيه للناس تعامل بان يامر انساناً بالحرز له  
 خفاشاً بكذا وبين صفة مقداره وما يذكر له اجلاً ويسلم اليه الدرهم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا ينو

نبح معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة او ثبوت في الذمة كالسلم فاما مع عدم  
 كل وجه فلا يصح عقده لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامته من غير تكثير لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع يتعين  
 في هذه الصورة كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام  
 لا يتبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقية القياس النافي للجواز معارضا للاجماع  
 فقط اعتبارا لمعارضته للاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير  
 الحياض والايار والادوات فان القياس بابي لمارة هذه الاشياء بعد تجسسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبلية تطهر وكذا الماء  
 الذي اخل في الحوض والري يمنع من البتر تجسس بملاقاة الخبس والدلو يتجسس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال يعود ويوجب تجسس  
 وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى اعلاه لان الماء انجس بجمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الاناء  
 استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاتر في سقوط الخطأ واستحسان  
 بالقياس الخفي لما بيننا فالشرح اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان  
 بالقياس الخفي يصح تعدية الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وعلم القياس الشرعي  
 التعدية على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم من شلا لما ذكر  
 فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لانها لما اتفقا على البيع فقد  
 اتفقا على ان البيع ملك للمشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والثمن  
 يملكه فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويختلف البائع على الباقي وفي الاستحسان  
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقره والبائع  
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند  
 وصول الثمن اليه وبذلك وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين  
 وشما في مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع  
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم البيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الامارة ايضا  
 حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروط برفع  
 الضر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اتمام العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد  
 منهما مدعيا وينكر على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب  
 اي لم يجب اليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع يسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثار  
 محلي خلاف القياس عند ابى حنيفة مع والي يوسف فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث  
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة فائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف  
 بعد القبض معدول برهن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف الشبايعان في السلعة فائمة بيعتها تحالفوا وتراوفا

الخط الترتيبي الى جريان التحالف بعد القبض اذ الترتيب لا يتصور الا بعد القبض فلهذا لا يتعدى الى غير المضمون عليه وعند محمد بن يحيى في التحالف في  
 جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما يعتبر ان كل واحد منهما يدعي عقداً يكره والاخر اذ البيع بالعين بالعين لا يري  
 من البيع اذ اختلافهما في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينة طرفه  
 ان كل واحد منهما يدعي عقداً يكره والاخر فيجوز كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعد قبض التحالف في البيع  
 ويدعى الى الوارثين والجاراة والجواب اننا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقداً اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لا ترى ان الوكيل  
 بالبيع بالعين يملك البيع بالعين وان البيع بالعين قد يصير بالعين بالزيادة في الثمن وقد يوجب بينة بالخط عنه وكذا لو كان المشتري  
 جارية حصل المشتري وطهر اذ لو كان الاختلاف في الثمن بوجه اختلاف العقد باطل له وطهر كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر البينة واختلاف  
 الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكره احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفرد  
 باعتبار انه يدعي صورة الاسعى وذلك كان لقبول بينة ولكن لا يتوجب اليقين على خصمه كالمودع اذا ادعى بدو الدفعة لا يتوجب اليقين  
 على خصمه وان كان بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستقبلية وهو كلف  
 الحكم من الوصف الذي علة في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي والي بكر الرازي في الترتيبين  
 وهو مذهب مالك احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب شاذليارنا قديماً وحدثنا الى انه لا يجوز وهو ظاهر قول الشافعي مع مختار  
 المصنف اجمع من جورة بان العلة الشرعية اماراة على الحكم وليست بوجبة بنفسها وانما صارت اماراة تجعل جاعل فجاز ان يجعل اماراة  
 الحكم في محل ولم يجعل اماراة في محل كما جاز ان يجعل اماراة في وقت دون وقت ويكلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها  
 اماراة لان اماراة لا تلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغرم الرطب في الشتاء اماراة لليل  
 وقد يتخلف المطر عنه في بعض الايامين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتكسب من ابي جازع بان وجود العلة مع تخلف حكمها  
 وتفسد به وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يخلو ان يكون امتناع حكم لما منع او لا لما منع والثاني لما  
 الفساد اذا تخلف لما منع من مقتضى بلا خلاف وكذا الاول لان على الشرع امارات وادلة على احكام الشارح فكان بمنزلة مالو  
 نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايها وجد فاذا دخل الدليل من المدلول كان مقتضى وباقى الكلام  
 المذكور في الكشف ثم اجاز من شاذلنا مع تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان  
 وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استغنى  
 صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم قالوا بالتخصيص فرد الشيخ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل  
 يعني انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذ اماراه استحسان لم يبق القياس  
 لان دليل الاستحسان ان كان ناعفاً لا اعتبار للقياس في مقابلة اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعاً لانه مثل النص  
 في ايجاب الحكم ابتداءً وكذا ان كان اجماعاً ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعاً وكذا ان كان قياساً خفياً لانه اقوى من القياس  
 الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام علة فلم يكن  
 من باب التخصيص في شئ وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم



العلة فتقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نفي عدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع  
 وبيان ذلك كما سي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا سب لما في حلفه بالاكراه وهو ذكره لخصوصه ان موطنه  
 خلا فالزفر في ركن الصوم وهو الاساك قد فات يوصل الفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف سوتر ولزم عليه الناسي  
 فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز وخصوص العلل اى تخصيصها قال استنع حكم هذه التعليل ثم اى في صورة الفساق  
 لمانع وهو الاثر الوارد في قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها صحت بسبب زياده في تحقق  
 بها وى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشئ الذى هو صاحب الحق لقوله بما يسهل السلام انما الحكم له وسنالك فصلا  
 فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجبائية وصار للفعل عقوا اى ساقطا وان لم يبق مغلبة لا شرعا كان  
 العدم باقيا محكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة لموجبة له قالوا فيه الحكم  
 المحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما المحس فلان الاكل قد وجد مسا والفعل المحس لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا احكاما اذا  
 الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف تتحقق وقد حكم حكم صرح العقل بوقوع احد التناقضين بالباب  
 فاستفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا بحث في ميته وانقلاب الحقيقة فادرك الاكل حقيقة فاقولنا  
 بعينه يودى الى ما ذكرنا والجواب اننا لا نجعل الماكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث  
 التسبب ومسلة الفطر منه فاذى جعل منهم دليل الخصوص اى الشئ الذى جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام  
 العلة من نفس او غيره جعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اى جعل باصية ورة دليل الخصومة دليل عدم اصل هذا  
 الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الفزة ففقه كنية ومخلص كبير اما الاول فلان العمل يحتاج في  
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثانى فلان جميع  
 صور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلة التخصيص راجع الى العبادة في التحقيق لا  
 العلة في موضع تخلف الحكم منها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان عدم مضاف الى المانع  
 عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اى حكم القياس فتعدية حكم النص اى تعدى حكم الى ما لا ينطبع  
 اى اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولاجماع ولا دليل فوق الراى اذ من شرط صحة القياس  
 عدم دليل اخر فوجه لثبوت فيه الضمير راجع الى ما اى لثبوت الحكم في ذلك المحل بغالب الراى لا بطريق القطع اذ القياس من  
 الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا إشارة الى ان المجتهد يحيط به  
 ويصيب كما سوبه سبب العامة والتعدى حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو حلفا لتعليل من التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل  
 عنهما بمنزلة الترادف عند الشافعى مع وهو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدى وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة  
 ثم ان كانت العلة متعدية ثبتت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقى الحكم مقتصر على الاصل ويكون التعليل مقتضاها  
 بمنزلة النص الذى هو فاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان  
 اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة الفاصلة الثابتة بمنح واجماع وانما فوا في صحة القاعدة

الستبط كتحليل حرمه الربوا في التفتيش بعله الشبهة فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين ومائة المتأخرين منهم كالقاضي  
 الهام ابي زيد وسابغينه الى قتادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء  
 والمتكلمين مثل الشافعي رح وعلته اصحابنا واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني ومعه الجبار والي الحسن البصري صحته  
 مذهب مشايخ سمرقندي واصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رح وهو مختار صاحب الميزان تسكوا في ذلك بان هذا هي الراي المستقيم  
 من الكتاب والسنة من حيث الحج التي ينخلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اسي الحكم مطلقا سواء التعدي الى  
 فرع او لم يتعد كسائر الحج من الكتاب والسنة فان الحكم ثبت به فاصحا كان او ماما وهذا الان الشرط في الوصف الذي يجعل الاصل  
 به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاحكام من التأثير والامالة والمناسبة وذلك تحقيق في الوصف الذي يققه على المنصوص عليه  
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحج من التعليل الا ان  
 وكونه غير مستند لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما لما نه ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص لم  
 يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفه على تعدد ما كان تعدد ما موقوفه على صحة ما لا يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد  
 وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فبليزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتسك  
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنها لكان عيشا واشتغالا بالمال فيفيد وهذا هي التعليل لا يوجب  
 علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه يضاف الى النص لا الى العلة لان  
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع اسكان العمل به الى  
 اضغما ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدي الى الفرع  
 فاذا خلا التعليل منه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل يضاف الى العلة عند في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة  
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدي الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك للماصل والفرع في العلة لا  
 ترى لك تقول انها الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليل مينا لان  
 الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصيح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد  
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له  
 حكم والتعليل على وجه يكون مغير الحكم النص باطلا فكيف اذا كان مبطلا ليوضح ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع  
 الصحابة رضي الله عنه والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها ملة شرعية فلا يمكن ان  
 ان تجعل علة فيما جعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع  
 ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفته حكم محال واما صحة التعدي فلا  
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيحقق شرعا التعدي وهو اشتراك الاصل  
 والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على اخره اذ اعطى عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقية فيحقق الاشتراك  
 في الجزا بالنسبة الى نفسه كما في تحقيقه في اول الكتاب فكذا يند او هذا الجملة العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع كما نص عليها

انا واذك ملا بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النفس بالرأى الضابط الحكم مضاف الى العلة اعتبارا  
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في النصوص على من كل وجه ولم يجعل كذا كسبيل  
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل انما يلزم انحصار الفائدة على ما ذكرتم فانما اذا احدهما اثباتا  
 الحكم بالنفس كما ذكر في الكتاب يستغل الجهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وانما ما سطره الحكم المبدئية للقلب الى  
 الظلمانية والقبول بالطلع والمنازعة الى التصديق فان القلب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر الحكم ودرارة التبعيد وثالثها  
 المنع من التعدية عند ظهور علة اخرى متعدية الى دليل يدل على استعظام التعدية بالعلية على ترجحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدي  
 الحكم باس غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليدة واذ ثبت هذا الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بما  
 انا الاولي فلان الاختصاص يحصل تبرك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النفس لا يدل بصحة الا على ثبوت الحكم في النصوص عليه  
 وما نحتاجه حكم النفس بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى  
 لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحده اكثر تعديا من الاخر  
 يجوز ان يجمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى اعتبارا لما مر من غير  
 المتعدى فنثبت انه لم يثبت بهذا التعليل لتعصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا ونهيم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لكونا  
 ان ثبت الحكم لعلته انكر فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوت لعلته انكر ايضا اليه اشار  
 شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والرأى لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا  
 التعليل فاية انه لا يفيدها بحكمة الحكم ولكن اشرح لم يعتبر الظن الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب للعرض  
 عنها بالنظر الى ما يعيد العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض التعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح  
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تأثير ما في العلة عند نادون القاصرة وعندكم التعدية راجحة على القاصرة لكونها  
 اكثر فائدة ولكوننا متفقا عليها على النفس في القواطع والحصول وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجح التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك  
 لم يكن القاصرة واقعة للتعدية لوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس لازم  
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدى توقف تقدم اعني مشروطا بتقدم كل واحد منهما على الاخر وليس كذلك  
 بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضامين على الاخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ  
 من بيان القياس بشرط وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل ثمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع  
 في حبس الحكم المعلق بها مثل التعليل لعلته الطواف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالبرق على ما مر بيانه والعلة المظنة  
 هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعند البعض او وجودا وعند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع معين  
 او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشروط والطرد لا يصلح مميذا لانه لا يوجد مع الشرط  
 كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر  
 فيه وانما نظرنا الى الاصلية من حيث المعاني وشكلها بطريق المصالح والمرشد التي تشير الى سحاشن الشرعية ولو كان بطرد

صحيحاً لما عطلوه ولا استهلوه وكذا سائر الائمة المتعدي بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطرؤية لما شاع بين المجاهدين وما الى حاشية  
 اهل النظر وجب دفعا بالطرق التي تلجى اصطحابا لطر الى القول بالتأثير فنشرح ايشع في بيانه وقال واما وجوب دفع العلة الطرؤية  
 فاربعة وقد تم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبه عند استدلال فكان اولى بالتقديم لان المعير الى النزاع مع ما يمكن  
 الموافاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السعة وقد تم الممانعة على فساد الوضع والمنافعة لان النزاع فيما بين  
 بالنسبة الى ما دونهما ولا انها اساس المناظرة في تعيين العواد والجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقد تم فساد الوضع على المناظرة  
 لانه اقوى في الدفع كما سبق فيه قوله انا القول بموجب العلة فالزام ما يلزمه المصل بتبليده وفي ذلك مثل قولهم اى انه قبول السائل بالوجه  
 المصل عليه تبليده يعني مع بقا الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه الاستدلال حكما له ليدل على  
 وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المصل بدليله الباطل ما يقوم به انه اخذ  
 الخصم بما لزام السائل بموجب دليله مع بقا النزاع في الحكم تبين ان ذلك ليس باخذ للخصم كما لو قال الخصم ان الشرع في صلوة  
 افضل او صوم افضل غير لزم لانه باشر نفل قربة لا يرضى في فاسدا فلا يلزمه القضاء بافصاده كما لو ضوئنا نلتزم ذلك  
 والقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى ان يجب اذا فسد لا باختياره بالكان يتيمما قد كفى في جله بالذلة يصير مضمونا عليه بالشرع وفوت  
 المصالح في ضمانه لوجوب القضاء وكما لو قال في المختلة انها منقطعة النكاح فلما يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلزمه وجوبه فيقول لا يلحقها  
 الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها متقدمة عن نكاح صحيح او ثبت لعله انه محل النزاع فلا يكون كذلك فليكن للسائل وضعه لزمه وجوبه  
 مع بقا المقصود كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجوب تعيينه وان  
 التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه تعين ام لا فعنده ليس تعين لعدم وجوبه المقصد  
 الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو تعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزام في هذا الوقت صار اطلاق لنية  
 فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم الشرع فيه وتتميز بجزء دون التعيين وكذا من هنا يصف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب  
 يتحقق في القسم الاول بخلاف ما اخذ الاحكام كشرتها وتبليدها وعدم الوتوف على ما هو معتقد للخصم من حملتها بخلاف محل النزاع وهو  
 الاحكام المتشكك فيها فانه دل ما يتفق الزمبول عنها ولذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما هو من العوام  
 وكون معرفة المدراك والقول بالوجوب يضطر اصحاب الرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاستحلال  
 بالطرع لم ينف من عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره البعدى المناظرة او صافا مؤثرة لا  
 يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تسكوا باطرا وصف ورد عليهم بهذا الاعتراض اضطرروا الى بيان التأثير لذلك الوصف  
 ليصير حجة على الخصم قوله واما لما فاته الممانعة استناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من خير دليل في اهل المناظرة لا انها وضعت  
 على مثال الخصومات في الدعوى الواقعة في حقوق العباد والمصل يدعى على السائل لزمه ما دام اثباته عليه والسائل مدعى  
 عليه فكان سبيل الانكار رده المدعى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان  
 يتعدي الى غير ما لاخذ الضرورة وهي تلجى اصطحابا لطر الى القول بالتأثير لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل  
 لا دليل عليه سوى بيان الاثر اضطر الجيب الى بيانه لعلنا لزمه على الخصم ثم الممانعة في العلة الطرؤية على اربعة اوجه



كما ذكرنا في الكتاب مما قلنا في الوصف بان يقول الا لا سلم ان الوصف الذي تدعيه موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه الحكم بان  
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا سلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا سلم ان الحكم  
ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية وجود الحكم لا سلم ان الحكم ثابت بالوصف  
لا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بالوصف اذ قيل في الفرق بين الماهية في نفس الوصف وبين الماهية في نسبتها الحكم الى الوصف  
ان الماهية في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والماهية في نسبة  
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول الخصم في كفارة الاوطاني  
رمضان انها حقبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا كما لا تسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق  
بفرع هذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم به وهو وجوب الحد في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا  
اذ اكمل جنائيه لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم القطر والكان الوطى لا يلزم الحد ولو جامع  
ذاكر الصوم لفسد لوجود الاطوار وان كان الوطى حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة العطف والحكم لا يتعلق بالماله كما في الجرح  
وان من جميع النسا ومات الجرح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالماله وانما يتعلق بالجماع الحاصل بالماله فتركتها متعلقة  
بالافطار على وجه الجنائية وهذا الوصف عام تينا ول الجماع والاكل والشرب على السواء فثبت الحكم لكل واحد وعند هذا النوع الخط  
الى بيان حرف المسئلة وهو ان القطر بالجماع فوق القطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يمكن ان يحاق الاكل والشرب به قيا سا  
ولا لالة وفي قوله في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع معلوم بمعلوم من جنسه مجازفة فيفيل كبيع العبرة بالعبرة من جهة فانما يقول  
يزيد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرواية والجملة فلا تجد بدا من القول بالمجازفة في الذات لان  
التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد مجازفة في الذات باعتبار  
صورتها التي عرفت سيجاه تفاحة ام مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالجنائية  
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من جنس قفيز منها جائز مع وجود  
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا سلم ان مطلقها مانع من  
صحة هذا البيع لا ببيان من المجازفة لا يمنع بيع المعلوم بالمطعم بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان يفسر المجازفة بالمجازفة في  
المعيار وهو الكيل واذا فسرها بالاجماع لا سلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل  
فيها لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادعى الاستفسار الى الماهية في الوصف فيضطر بعد هذا المعيار الى الرجوع الى حرف اصل  
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المعلوم بالمطعم لان الطعم عنده عند تحريم البيع في المطومات والجنسية شروط  
هذه المسئلة كيدا مخلص عن الحرمة فبيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشروط ولم يوجد مخلص لعدم تصور المساواة فيها  
كيدا فثبتت الحرمة كما لو قامت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال  
فما لفساد باعتبار فضل هو عدمه وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار والفضل يكون  
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيها لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة حلالا بالاصل وبما لهما لغير

في صلاح الوصف الحكم وهو القسم الثاني مما تم التمسك بالوصف في كل الحكم وكلامه لا يصلح لاثبات الحكم الشرعي  
الا اذا كان له اثر في احكام الحكم وكل وصف لم يشر فيه من ان يكون له اثار اخرى كما يجب لما كان له اثار اخرى كقصاص الوصف الفطر في فعل  
في الوصف لا يجب القصاص فان قال المصلح الاثر ليس بشرط عند بل الطر وعندى جهة دون التأثير ليقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على وجه علم  
يكون الوصف بذلك التاثير عند انحصار المصالح الاحتياج به عليه مثل كافر اقام دينه كذا على سلم ان عليه كذا القيل ولم يكن له ان يقول اني ثبت حتى  
سماهم وجهه عندى لما قلنا ان الاحتياج على انحصار المصالح غير مقبولة اليها اشار الامام في المسائل في شرح التلويح وفي اصول الفقه فثبت ان  
ان المصلحة من صلاح الوصف هنا صلاحه لا لاثبات الحكم على انحصار ذلك التأثير والمراو من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعلل به وذلك بوجاهة العمل المنقولة  
من المصلحة هنا نسبة الحكم والطر هذا هو الفرق الثاني بشرط المصلح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه المصلحة مما لفت في التاثير في الحقيقة  
التي هي مثال هذه المصلحة في العلم والاثبات والاثبات لا يصلح لاثبات الوصف الكار بما راجع اليه بامر الكمال لعدم المماثلة لا تسلم ان وصف الكار  
صلاح لهذا الحكم وهو اثارها التي لا يثبت له تأثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يصلح بالمعنى الثاني مثال لما لفت في الثاني في التفسير في الا  
استبى بالعلم والاثبات لاثبات المصلحة والاثبات فيها باعتبار ان كل واحد من الموصفين لثمة الحاجة اليه في محل الخطر والفرق فيجب ان يكون في هذه  
الاثباتية زيادة بشرط انظر الى المصلحة لا تسلم ان هذا الوصف صلاح لما رتب عليه من الحكم لان السبل فيما ثبت الحاجة اليه لا يطلق ما يلحق الوجوه دون  
التفصيل بزيادة الشرط ثم المصلحة بهذا المعنى والكان لا بد من الى ادعاء المصلحة لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون  
غير صالح فيكون فسادا فيها ولكن لم يثبت في المسائل صلاحه فكان له ان يطالب العمل ببيان المصلحة كما في العمل بالثبوت كان للمسائل مطالبة ببيان التأثير واداء  
من صلاحه قبل المسائل في جواب الى سوال اخر ولما صحت هذه المصلحة دون فساد الوصف كانت تسام اخر فساد الوصف واما المصلحة في نفس الحكم فثبت ان  
في تعليلهم لمع الراس ان يكون في وجوده فثبت في نفس الوصف لا تسلم ان اثباته هو مستثنى من بل لثمة في تعليل لتمام الفرض لان يستثنى الى الافر  
في محله الزيادة على القدر الفرض من حيث كماله ان كان المصلحة الا ان الفرض هو نفس المصلحة في محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في اسم المصلحة  
مما لا يكون كيدا لاستيعاب الذي هو مستثنى من زيادة على القدر الفرض من حيث كماله ان كان المصلحة الا ان الفرض هو نفس المصلحة في محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في اسم المصلحة  
ان التكرار مستثنى من الفرض في كماله الا بعينه فاذا حصل لاكمال بدونه لا يفيد احتياجه واما المصلحة في ثبوت الحكم اهل الوصف  
فانما ثبتت للمسائل لان اصحاب الطر يعينون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجب اقصافه اليه سوى ان يرد عند وجوده وعدم  
عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافته الحكم اليه بخلاف ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص  
عليه او صاف ليرجى الحكم عند وجوده ولا يكون مناسبا الحكم بالاجماع وكذا لعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لا بد من  
القبول فلا بد من دليل ليرجى الحكم الى الوصف فثبت اضافة العمل الى وصف كان للمسائل مطالبة الى دليل على نسبة  
اليه وهذه المصلحة محبوبة لا يصلح ان قال المصنف في الاصل في اخره سوى ما ذكرته فلما بدا جعل منك فلا يصلح جهة  
على غير كماله ان سلم انه ليس الاصل معنى اخر لا تسلم ان الحكم ثبت بخلافه بالاجماع او بالنسب وفكر الفرض في هذا  
القيام ان يستدل للكان بمقتضى عليه العمل بانه عند متى هو محله ليرجى في الكمال ان كان مناط الحقيقة ان يقول بان يستثنى قدر في  
استثنى الوصف فان تاركه في العمل لغيره لترك ما تسمى وان لم يفت على غير ترك التبيين في النظرية فان قال لا يفت على ذلك  
ولا يتركه وان كثر عرته هذا صاف محله ما كاد في فاسد كماله استسماحة الى اظهاره وتسلط على العمل حرام وليس له

ومما يدل بذه المماثلة سلفنا في تعليمهم بان الملح لا يفتقن على خيه عند الدخول في ملكه لعدم البعوضة كما بين العلم لا نسلم ان حكم الأصل  
 وهو العلم يفتقن في أصل العلم عندنا بحيث لعدم البعوضة بل بعدد القارة وعدم الحرمة قوله فاما فساد الوضع فكذا فساد الوضع  
 عبارة عن كون المباح في القياس حيث قد ثبت اعتباره فبعض ادراج في القيتين الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون  
 القياس على الميتة الصالحة لا اعتبارا في ترتيب الحكم كقصة التضييق من التوسيع والتضييق من التعليل والاثبات من التلخيص  
 وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس آخر بالتقضي من عمدة المقتن  
 بالجواب او بزيادة قيد فيندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي هي طيسا الجيب كلاما صلا فانه بعد ظهوره  
 لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس بل في مجلس آخر ولا وجه سوى الانتقال الى عليه اخرى قال فتمس المأثم بمحمة المد فساد الوهم  
 في العمل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان لا طرده انما يطلب بعد صحة العمل كما ان الشاهد انما  
 يستعمل بعد يله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساو في الاداء فلا يصار الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا اورد على الجيب  
 هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتأثير في القياس وبيان الجمع بين الضيق والاصل فان تيسر  
 والاصل ينقطع ثم لا يشتغل بعد بالطرد احتراز عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لليجاب بالفرقة  
 اى لاثباتها باسلام احد الزوجين اى بسبب سلام احدهما والباي وصلة التعليل اى جعلوا نفس الاسلام حلة لايجاب بالفرقة  
 في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف  
 على قضاء المقاضية على انقضاء العدة كروية احدهما والابقاء النكاح اى مثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد واحد من الزوجين  
 انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا بذه فرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتأمل الى  
 انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاحصوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الردة  
 في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني وادعى  
 احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رتبة المدخول  
 غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على القضاء وثلاثة اقراء فانه اى تعليلهم في المسلمين كما بينا فاسد في وصفه  
 لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وابقاء الآخر على الكفر في المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الآخر على  
 الاسلام وحكم ايضا في الاربعة ابدى الى اخر الاوصاف وجودا واحدا في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا  
 اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو ائتمنا الفرقة لوجب ايضا تمنا الى الاسلام الذي حصل منه فساد ذلك لا يجوز  
 لان الاسلام شرع ماصلا للمعقود والامالك لا تقاطعا لها وفي المسئلة الثانية احوادث هو الارتداد وهو آخر الوصفين  
 وجودا فوجب استقامة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة انفس المال حيا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك  
 يتعين ابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فسادا في وصفة لانه تعليل لابقاء شيء مع ثابته وهو منتهى قوله  
 الردة لا يصلح مع الوصفين لابقائنا النكاح مع الردة التي هي منافية لارزاق العمل لردة وهو اى وفي حكم المدوم يمكن الحكم ببقاء  
 النكاح كما حصل الاكل كذا في المسئلة التاسعة اى لا يصلح ان يكون سقوطا لكونها في نهاية التبع قوله كذا اما المناقضة فكذا

المتأققة تحلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان المانع او لغير مانع عند من لم يجوز شخص الصلاة او شخص  
 منها قسمة عند من جوده سجد تحلف الحكم عما ادعاه المصل للعلل المانع وسبب تحلف اصحاب الطرد الى القول بان  
 مثل لاقسام المتقدم لان الطرد الذي تمسك به الجيب الذي لما اتفق بهما اوردوه السائل سجد نقض لا يجزى الجيب بغير  
 عنه بيان الفرق وروده فتعذوا لا يحقق ذلك الا بالعدول من ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يحل ذلك القطع بالواسطة  
 السائل ولم يناقشه في المشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل نقطا حاكما هو من سجد لبعض ولم يسأله السائل في ذلك  
 بان يقول انما سجد على باطل وهذا الوصف وقد اتفق ذلك بما اوردته فلم يبين حجة فلا ينفذ به بيان التاثير والشروع في الفرق  
 منه هذا المجلس لان ذلك انتقال من حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى  
 التسك بالتاثير والرجوع من الطرد فيما بعد من المجالس مثال هذا القسم فيما عدا عن الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء  
 بانها هي التيمم والوضوء طهرتان لاجل الصلوة فكيف افتقرت في النية هو استفهام يحسنه الاثبات كما راي يفرق في اشتراط النية  
 وهذه حكيمته من قوله من الشافعي رحمه الله وهذا الى القول والتكليف فيقتضى غسل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقية فاعطاهما  
 للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر الجيب عند ذلك لبيان وجه المسألة اي المعنى القسمة الذي سجد به انقض ويقع به الفرق  
 وهو ان الوضوء تطهير على تعبد غير معقول المعنى لا العقل منه على غسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه ظاهر حقيقة وحكمه بدليل  
 الوضوء وهو حال حدث جازت مملوته وكل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبد به كان مثل التيمم  
 الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في العمل فيشترط النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد والعبادة لا يتأخر  
 بدون النية بخلاف غسل الثوب لغيره لا معقول المعنى اذا المقصود فيه ازالة من النجاسة من العمل لاسيما التعبد فلا يتوقف على النية  
 ونحن لقول الماد في التطهر على بطبيعة كما انه منزل ومرو بطبيعة لانه خلق مهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء  
 طهورا والطهور هو الماء بغير نفسه المطهر لنفسه كذا في قوله تعالى من اثم الملقاة وهو مبالغة في صفته الطهارة وذلك بان يكون مضافا  
 في غيره اذا كان كذلك فيل في التطهير من غير قصد كما قيل من ازالة والري من غير قصد وكما قيل النار في الاحراق من غير قصد  
 واما قوله هو تطهير على فنقول التغيير الثابت في العمل وهو صيرورة موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى بطهارة الاحضاء الحقيقية وبغير  
 اما حقيقة فلا نه لم نصيبها بجملة بعد ما كانت ظاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غس يده في الماء او غسل في الخشب وذلك لا يجزى  
 تغيير صفته المطهر فيقع الماء على ما بطبيعة ما كان والنية يشترط للغسل لقائم بالماء لا للمحدث الثابت في العمل وكان غسل هذا العمل  
 مثل غسل الخشب في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان افعال التطهير غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية  
 ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا ويبدل اصابه مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء المتغير عن النية كما استقنع الماء عنها ويحصل الطهارة  
 باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة واحدة وانما المفارقة في صفته الطهارة لالة وانه لا يتسكك للغير  
 مسئلة التيمم ولا يقال المسح غير في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لاثاره في كونه النجاسة لاسيما ازالة النجاسة وكان مثل  
 في انه ملوث لا يطهر فينفي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لاننا نقول هو ملوث بغير قصد في الغسل في ذلك العمل فان الالة  
 فيه الغسل لاسيما المحدث اليه كسريته الى سائر البدن المانع الحكم انتقال من الغسل الى مسح المحدث فشرح فيه اسج ابتداء فخطها





بان يقول ما ذكرته علمه ليس موجودا في صورة النقض فحكم فيها لا يدل على قسا والعلّة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و  
وهو الاثر بان يقول ليس للمعنى الذي يصل لوصف به علمه وهو الثاني غير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف يدونه علمه واذا  
لم يكن علمه لم يكن نقضا والثالث بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستقلا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده  
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلّة فاما عن من يابا فلا يتأتى هذا الدفع على وجه  
والرابع بان فرض المطلوب بالتعليل كما نبه وحاصل مخرج من المناقضة ان المصل متى اكتمل الجمع بين علمه وبين ما يتصور من  
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ومنه لم يكن الجمع لزمه نقض ويهذه الوجه يمكن الجمع من غير وجود  
من الاول فيصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير السبيل ان نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيور  
على هذا التعليل اذ لم يسئل اي لم يتجا وزمن النجس نقضا فانه خارج نجس وليس يحدث ومثله حدث في السبيلين بالاعلاف فتدفع  
او بالوصف اى بان نقول لانسلم ان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالمزول  
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسئل لان النجاسة بعد في محلها لم تنقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق  
وما والجلد سائرة لها فاذا ازلت الجلدة صار تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالمزول  
ما كان مسترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او النجاسة الاخرى اى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع  
وان جاوز قدر الدبر ولم يوثب وصف الخرج بوجوب غسل ذلك الموضع عند قليل كان او كثيرا ولو جب عندنا اذا جاوز قدر الدبر  
وليس اذا كان مادون الدبر حيث لم يجب ولم يسئل بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله نعم  
نرفع بالمعنى الثابت بالوصف لا بالكلية اى بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التأثير فان الخارج نجس انا صار حدثا بان  
انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه  
اى بسبب ما يخرج من البدن لا بحال الوصف بالتجوز فيجب غسل كنهه ثم يجوز الاقتصاء على الاعضاء الاربعه كما في البول و  
يقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع  
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التأثير ان غير محلها فتبين بدلالة التأثير ان  
غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك هناك لعدم الوصف بمعنى وان يوجد صورة ومثله يكون محملا للعلّة فليكن  
يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب المخرج السائل في دفعه بالحكم ببيان اى على التعليل المذكور نقضا صاحب المخرج للسائل فان  
من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس يحدث حيث لم ينقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض فانه  
عن نوافل فتدفع بالحكم بالوصف اى يدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لانسلم انه  
ليس يحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى بعد خروج الوقت من ذرة كالحلقة على الخرج من كعدة التطهير وهذا المزمع  
الطهارة المساوية اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخارج فانه ليس يحدث بالاجماع ولا يجوز له السج على اثنين بعد خروجه  
الوقت اذا اجاب السائل وان الحكم قد متصل بالسبب وقد تاخر عن المانع كالجمع بشرط الخبر وهذا النوع من الدفع انما يستقيم  
على قول من جوز تخصيص العلّة كما بينا في الشف وبالفرض اى بدفعه بالفرض وهذا القسم الرابع بان نقول الفرض من التعليل

الفرع بالأصل التسعة منها في المعنى الموصوف للمركب وقد حصل من الخارج من إحدى السبيلتين حدث فاذ الزم اى وام صار معروضاً للقيام  
وقت الصلوة اى لا بل قيام وقت الصلوة فانه مطالب بالاداء فيلزم ان يكون قادراً عليه ولا قدرة الا بقوله لا بد من هذه الحالة  
وكذلك هنا اى فمثل الأصل المرفوع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازماً يصح معفو القيام وقت الصلوة ولو لم يجعل معفو  
في المرفوع عند الزوم كما ان المرفوع مخالف للأصل وذلك لا يجوز فثبت انه المقصود التي هي المقصود من التعليل  
في جملته معوا كالأصل فلا يكون ذلك مقتضياً قوله انا المعارفة فكذا المراد من المعارفة هنا تسليم المعترف من لالة ما ذكره  
المستدل من الوصف على مطلوبه وانما دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وتعليل هي منافاة في الحكم ببقاء دليل المستدل اذا السائل يقول  
لماذا ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله لا بطلان ثم المعارفة  
من المسائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمحققين وزعم بعض الجدلعي انها غير مقبولة منه لانه يقتضيه مستدلاً وليس  
له ذلك بل له الاعتراض اخص وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتفى السائل لذلك كان بدلياً  
لا لا بد باعتراضه ومجبه الجمهور ان المعارفة اعتراض على العلة فيكون مقتضاه كالمالعة وذلك لان العلة التي تمسك بها الجيب لا يتم حجة  
ما لم تسلم من المعارفة فان المعارفة توجب دقوف الجهة بدليل البيئات وبذلك ان لقرا ان انما صارت حجة عند السلامة من المعارفة  
فكانت المعارفة اعتراضاً على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان التمسك في القياس قوة الظن فاذا عارض الدليل ان يقوت به  
قوة الظن ونجرح كل واحد منهما خيئاً من ان يكون حجة الى ان تخرج احدها فكانت المعارفة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة  
فيكون اعتراضاً صحيحاً ثم المعارفة على نوعين معارفة خالصة هي مخفية لا تبين الباطل والمعارفة فيها مناقضة اى معارضة متضمنة  
ابطال دليل المستدل وذلك لان المعارفة اثبات وصف مبتدأ لوجوب خلاف ما اوجب دليل المستدل من غير تعرض لدليله لا بطلان والمناقضة  
ابطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والأصل فلا تضمن  
هذا النوع من المعارفة احدى خاصتها معارضة مسببة اظهار علة مبتدأة واحدة هي خاصية المناقضة وبسبب ابطال الدليل سمي معارفة  
فيما هنا ففقت وجعلت المعارفة اصلاً لانها قصده والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينها فان اذ المعارفة تسليم  
تسليم دليل المستدل ومعه دلالة على الحكم والمناقضة تبين بطلان دليله وخسار دلالة على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ان  
المناقضة لا تروى على السبيل الموثرة فليكن تبين هذا النوع من المعارفة بعد ظهور التاخر فلما ليست المعارفة تسليم الدليل مطلقاً بل هي  
حالة في الحكم صريحة ومالقة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامة من المعارفة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما  
الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارفة فلا يمنع القول في العبرة في مثله المتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاخر  
لما قبل الا بطلان علم انه لم يكن مؤثراً وان ما ذكره السبيل مشابه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع  
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو نعمان اى آخره اى القلب صحيح  
نعمان ان القلب في اللغة يستعمل للمعنيين احدهما ان يحصل لشيء اعلاء واعلاء اسفله قلب اقصته والكوز والثاني ان يحصل لشيء  
اعلاء ظاهره وباطنه كقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير بنية الشيء على خلاف البنية التي كان عليها فكذا  
في القياس استعمال القلب للشيئين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير لتعليل البنية التي كان عليها احدهما اى احدهما من ابي

المعلول طنة واجلة معلول على مثال قلب الامانة فان المعللة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اقل منها وبهذا الحكم  
يصير على التعليل سقطة وههنا طنة فكان قلب الامانة وانما يصح هذا النوع من اقلب فيما اذا جعل الاستدلال بالحكم بان تجعل حكما في الاصل  
علة الحكم اخر فية ثم عداه الى الفرع فاما اذا جعل بالوصف محض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما لثبوت  
علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اى تحقيق هذا النوع من اقلب وشمل قول اصحاب الشافعية رحمه الله تعالى ان الاسلام  
ليس من شرائط الاحسان حتى لو زل الى الزمى المحر الثيب ترجم منه هم الكفار جنس بجمله كبرهم مائة ويرجم شيعهم كالمسلمين اى الامر انهم  
وبقولهاية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجمله مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والغيب يقعان على الذكر والانثى فعملوا  
بجمله المائة علة لوجوب الرجم فلما المسلمون بجمله كبرهم لان ترجم شيعهم لانه بجمله كبرهم فعملناه مانصبه مائة في الاصل  
وهو جملد المائة حكما واجله حكما فيه وهو ترجم الثيب علة لهذا القلب معارضة صورته حيث عمل السائل لتعليل بدل على خلاف الحكم الذي  
اوجبه المعلن وفيما معنى المناقضة لان ما جعله المعلن علة لما صار حكما في المقيس عليه لتعليل القلب او جعل صيرورة حكما فسد الاصل وتخرج  
من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فتبقى قياسه بالمقيس عليه فبطل فمضى معنى قوله فلما احتل اى هذا التعليل لا انقلاب فسد  
الاصل وبطل القياس اذ لم يوجع الا قولهم الكفار جنس بجمله كبرهم مائة في ترجم شيعهم وبذلك ليس شبهة فضلا من ان يكون حجة او لا تستند  
اصلا والثاني اى النوع الثاني من اقلب ان يجعل السائل وصف المعلن شا به النفس بعد ان كان شا بها عليه وهو ما خذ من قلب  
المجواب فانه الضمير للشان او لا وصف كان ظهرا اى ظهر الوصف اليك حيث كان شا بهالك يستخرج منك فصار وجه اليك حيث صا  
شا به عليك بما جاك من خصك وهو لسائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالعقل يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان كذا  
السائل معنى قوله كان ظهرا اليك كان معضا منك وعاذ لا لك بان كان بدا عليك فصار وجه اليك اى صار شا بهك مقبلا عليك  
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث انه لتعليل لوجب خلاف ما اوجبه المعلن وفيما مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي  
يشهد بنبوته من وجه وباتفاقه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشا به لاهل الخصمين على الاخر في عا دة ثم انضم الاخر عليه  
في عين تلك الاحادثة فانه يتناقض كلامه بجلال المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب للاشتباه  
فيتعد العمل للاشتباه الى ان يمين رجبان لا حد على الاخر وبهذا لا يوجب تناقضا لانه اى هذا النوع من اقلب لا يكون التحقيق  
الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلن فيه اى في ذلك الوصف نفسه وتقرر الوصف الاول لانه تقييده وهو جواب عما يقال القلب  
يكون تعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون بتا تعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة  
مضحة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة نفس الوصف الاول وتقريره لا تقييده فلا يجعله في حكم شيء اخر مثال اى مثال  
ما يجري فيه هذا النوع من اقلب قول اصحاب الشافعية صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتا دى الاتيين النية كصوم القضاء  
فعلقوا وجوب ايتين بوصف العرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اى صوم  
القضاء وانما يتبين بعد ابداء فيه وهذا اى صوم رمضان يتبين قبل ابداء فيه لانتفاء سائر الصيامات من الوقت فزاد في  
القلب بعد تعيينه وهو تقييده لما بعده اخصم حيث لم يبين ان اثنين في هذه الوقت لعدم بقا وغيره من الصيامات بشرط ما  
في هذا الوقت تلبس عليه فخرج من زمانه الزيادة وما تركه اخصم وبنا على قولهم فكان قياس هذا الصوم من القضاء والمبين



ونزح بعض الأصول من القلب مردودا لأن المعارض له يعرض في القلب بيقين حكم المستدل فلا يقيح ذلك في الدليل لجواز أن  
 يكون العلم الواحدية والأصل الواحد حكما من حيث ثنائيتين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره بأصل مستدل ولا أثباته بعلة كمال  
 اجتماع اليقينيين في محل واحد واستحالة افتقار العلمين متناهيين لتعذر تباينها أياما وأحوالها عن الأول أنه ان لم يعرض  
 لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قاطعا في الدليل فيكون ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني ان شرط القلب  
 احتمال الأصل على حكمين غير متناهيين في ذاتها فلا تنجح اجتماعها في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحقيقة  
 حقيقة لاستحالة وإذا كان كذلك فيجوز حصولها في الأصل من غير استحالة لعدم تنافسها في ذاتها فيمكن ان يكون العلم مناسبة الحكم  
 في نظر المستدل والنقيضة في نظر السائل وإذا دللت الاستحالة مع القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل  
 ان يمنع حكم القلب في الأصل وان يقيح في تأثير العلم فيه بالنقض وعدم التأثير وان يقول بوجوبه إذا أمكنه بيان ان اللزوم  
 لا ينفك في حكمه وان يقلب قلبا لا يمكن قلب القلب سنا قضا حكم لان قلب القلب اذا فسد بالقلب الثاني سلمه أصل القياس من القلب  
 كذا في مائة نسخ الأصول ورايت في بعض نوادر الأصول الفتحة لا يمكن القلب المنقضى على القلب لانه خرج مخرج الافساد والكلام انهم  
 الا على سبيل التعليل فلا يندفع الابتيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الأولي صحيح لانه تعليل في  
 مقامه تعليل لعل فير عليه ما يرد على الأول واعلم ان تجوز الاعتراض على العمل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمتأثرة  
 وفساد الوضع مشكل لان العلم بعد ما ثبت تأثيره بالبدل مجمع عليه لا يمكن القلب حقيقة لما لا يستعمل المتناقضة وفساد الوضع فانه  
 لو ثبت التأثير لوجب اجماله في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن تعليقه بعمل الرجم علمه للجلد الا يرى ان التأثير في قولنا في المذمة  
 مملوك تعلق حقيقة بمطلق موت المولى فلا يجوز فيه كام المولى لما ظهر لتعليل الفتق بالموت في البع في ام المولى لا يمكن تعليقه  
 بان يقال انما تعلق الفتق بالموت لان البع لم يجر. وكذا لا يمكن القلب بيان التأثير لتسليمه بعد ما ظهر تأثير التعليل الأول في  
 التأثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر وإذا كان كذلك فينبغي ان لا يرد حقيقة القلب  
 على العمل المؤثرة كفساد الوضع والمتناقضة ولو ورد وصورة القلب في بعض العمل ترفع بيان التأثير كما ترفع صورة المتناقضة بال  
 المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العمل للطريقة يؤيده اذ كرمه الاسلام ابو اليسر بعد ما بيان نوع القلب والقلب الأول  
 انما يجب في كل طرف جعل الحكم فيه علمه والقلب الثاني يجب على لم يظهر التأثير ما ذكره نسخة اخرى من اصول الفتحة والمخلص من القلب  
 ما ظهر الوصف في الحكم الذي على دون الحكم الذي قاله خصمه فليبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة  
 وفساد الوضع من غير كون واحد علم قوله وقد قلب العلم من وجها آخر وهو حقيقة فاسد مثاله هذه عبادة فلا يمضي في  
 فاسد با فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم التطوع او  
 صلوة التطوع لا يوجب المضي فيه متى لا يجب القضاء بافساده هذه اى هذه العبادة وسبب الصلوة او الصوم لفعل التي شرع  
 في عبادة لا يمضي في فاسدها معنى اذا فسدت لا يجب ولا يجوزنا تاما ولا معنى فيها ما حذرنا من الحج فانه وجب بالشروع الا ان لم يضر  
 بحسب غير بعد الفساد فيجوز ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لا يمكن في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان ذلك اى لما كان  
 الشان كما بينا ان ما خرج فيه عبادة لا يمضي في فاسدها وجب ان يستوى فيه التي فيما شرع فيه من العبادة علم ان الشروع



المواضع المتزاع الا من حيث انه يندفع تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على عدمه من غير ان يكون  
 يصلح دليلا على عدمه بل لا بد من مخالفة ما اذا عطل الجيب في حرمته بيع الجبس بمجسه متفادلا بانه كليا قول الجبس فيجوز بيعه متفادلا كالمطلوب  
 فيعارضه لسائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكن الاحتياطات والاودار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فكذا المعنى يتعدى الى اصل عليه هو  
 الاثرية والذين ونحوها اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضه في هذا الموضع لا تفيد للسائل الا من حيث انه ليس بوجوده في الجبس  
 وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطوم ولم يوجد في الفرع فكذا معنى  
 الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل لما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولي بالكساد وهذا معنى قوله ولما ساد  
 فساد التعليل الذي عارضه به لو افاد تعديته واعلم ان المعارضه في الاصل لم يجرى بها في فرع الجبس بل في فرع لاسودا والفساد الذي لا يقبل  
 من السائل على ببناء في الكشف وقد يقع الفرق بينهما في صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على طريق التعليل منه فقال في كل كلام صحيح في  
 الاصل اى في نفسه واصل منه يدرك على سبيل المفارقة اى يذكره السائل واهل الطريق في مقام الوصول على وجه الفرق ولا يقبل منهم  
 من ذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الكفاية لتقبل مالا لحالة كقولهم في اعتناق الراهن اذا اعتنق الراهن بعد  
 المرهون نفذ مئة من ذنا سواها كان الراهن مؤسرا ومؤسرا الا انه اذا كان مسلما لم يورث العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يبيع  
 على المولى عنه يسهاده وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتناقه اذا كان مسلما قولوا واحدا وله قولان في المعسر فعلى اصحابه في هذه المسئلة  
 بان الاعتناق تصرف من الراهن ياتي من المهرن بالابطال اى يطل حقه في الدين بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنه ومن  
 الاثر ثم حدثنا فكان حرودا كالباع اى كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المهرن فقالوا اى فرق اهل الطرق بين اصحابنا وبين  
 الذي هو الاصل وبين الاعتناق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتناق مثل البيع لان البيع يتم الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثره من المهرن  
 في المنع من النفاذ فينقذه على وجه يمكن المهرن من نسجه بملكان الاعتناق فانه لا يتم الفسخ بعد ما صدر من الابل في عمله فلا يظهر اثر  
 حق المهرن في المنع من النفاذ فينقذه لازما فهذا فرق فحق في نفسه ولكنه فسد صدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل  
 فلم يقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس لتدنية حكم الاصل دون التغيير ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط  
 هو التعديته بدون التغير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى توقف ما قيل لراى في ابتداءه ولم ينع بعد ثبوته لانه  
 حق المهرن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تبرع الى ان يذهب بيع المهرن ثم البيع كذا في الاسرار وانت في لهم  
 وهو الاعتناق تبطل اصلا لا كما قيل الفسخ فالرد اى تلفي من الاصل خبا لا يتم الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداءه فان العبد لو رد  
 الاعتناق لا يرد ولو اراد هو المولى ان يفسخه لا يفسخ لوجه بخلاف البيع وهذا التغيير حكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير النفاذ  
 على وجه التوقف واصلا نصيب على التغيير او على المصدر وما مفعول به فاعلم علم

**فصل في الترجيح** واذا قامت المعارضة كان التبرج فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلكت في بيان خفي  
 المعارضة بعد ثبوتها فقال واذا قامت المعارضة اى تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العطل من الممانعة  
 والتعليل ونحوها كان السبيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال الجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل  
 على ان اقتضاه دليل الجيب وجب فيه بيان الترجيح انما لم يندفع بطريق آخر فان لم يثبت الجيب الترجيح صاير سقطا وان حج علة

فالسائل ان يعارضه ترجيح ملته كما كان له ان يعارض ملته بملته فان لم يكن ترجيح ملته لملته ما دام الحبيب لسان العمل بالراجح واهمال  
المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف و التمسك بقوله تعالى فاعبده وايا اولي الاقبال  
فقد امر بالاقتدار العمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نجزم بالظاهر وحكم بالمرجوع حكم بالظاهر ونحسمك العامة باجماع الصحابة والخلفاء  
على تقديم بعض الماداة الظنية على البعض اذا قترن به ما يقوى على معارضة قائم قد مواخر فالكثرة رتبة المدعى في بقاؤه اختا من على خبر  
من روى ان الاما الا من المادوقد مواخر ما روى من ازواجه عليه السلام كان يصح جنبا وهو ضائم على ما روى ابو هريرة عن ابي هريرة  
بن عمار عن رضى الله عنه عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من صحب جنبا فلا يصيام له قوى على جاني بكر فلم يخلفه وحلف فيه وقوى ابو بكر رضى الله عنه  
خبر الخيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن سلمة الى غير ذلك مما كثر تعدادها ولكن الظاهر هو ان العمل بالراجح بقوله في نحو  
والاصل تنزيل الاموال الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولذا قال عليه السلام ما اراه المسلمون حشا ثم عند  
حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما يناه في القول بوجوب العمل بالراجح ولا التسليم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على  
الآخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك  
في المعلومين اذ ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضهما اعلی واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذا كان قلنا اذا  
تعارض نصان فاطمان فلما سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناشئ ان عرف التاريخ صريحا ودلالة والا وجه للمصر الى دليل اخر  
او التوقف دلا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلته العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقضية منها  
فبعد تعارضها وجب الترجيح على الادوية التي ذكرنا قوله هو اى الترجيح عبارة عن فضل في زيادة احد المتكلمين على الآخر صفاتي قالوا ان  
القياس لا ترجح بقيا من آخر اى زيادة احدى المتكلمين على الآخر وصفاته هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا معنى  
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشيخ خذ من المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو  
عن بيان زيادة واحد المتكلمين على الآخر وصفا ولما قال القاضي الامام ابو ديد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المتكلمين  
على الآخر وصفا من قوله وصفا ان الترجيح يقع بالامرية في المعارفة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا ليقوم  
به المعارفة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة من زيادة بعد ثبوت المعادلة بين لغتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم  
بها المائلة ابتداء ولا يدخل تحت الموزن منفردة من المزيد عليه تصد في العادة كالذائق اذ اجمته او الشعية في مقابلة العشرة  
لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل همه في جعل كان لم يكن بخلاف الشية والسبعة ونحوها اذا قوتت بالعشرة  
فان كان لا يسمى ترجيحاً لان الشية نحو ما يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يبدروا حيز قبول وصف من الترجيح بكثرة الاول بان يكون في احد الجانبين  
حديث واحد او قياس واحد في الآخر مدتيان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى قوله وقد اختلف فيه فذهب بعض النظار الى صاحبنا وبعض  
اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقيم لادبلا واحدا من ميزان قيا لكان بالتعارض فيقي الدليل الآخر سالما اخر كما في قوله  
به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق من احدى الامارتين التعارضين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عامده دليل اخر مثله في اغوات  
الحكم فيترجح على الآخر لا ترى ان لعلته المتعارفة من اهل قول ترجيح على المناقبة من اهل احد التسوية لتوقتها بكثرة اصولها لعل المتعارفة من اهل  
وكما يدل على حكم واحد يكون اولى بترجيح من اعلية واحدة المتعارفة من اهل واحد لقوتها بكثرتها في نفسها وكثرة اصولها وادبها



ما شئت لا يصحح الى ان الترتيب لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بضعفه ولو جدد في ذاته لانها لم تكن اليه كما في الحساب  
وهذا لان الوصف لا يقيم له بنفسه فلا يوجد الاتباع والغير فيبقى به الموصوف فاما الدليل مستند بنفسه فلا يكون تبعاً للغير فلا يصح  
لانضمامه الى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل لنفسه يوجب الحكم على مخالفة فحيثما قطر الكل بالتعارض ووجدت مخالفة  
بالعلة المنتزعة من اصولها اعتبارا بشهادة الاصول بصحتها فتعوت في نفسها فيترجم على الاخر بمقتضاها فاما العلة فلا يتصور  
بكثرة تها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل كشبه بصحة علة المنتزعة على بصحة علة اصل خرد لا نسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة  
الادلة فانه لو اجتمع قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اعتبار الاعاد كان ذلك الخبر عاجزا كما لو كان القياس واحد  
لو كان تلك كثرة اشغف قوة الظن لترجمت الاقيسة المتكثرة بتعاضد بل على احد ريث الواحد وليزيد ما ذكرنا اتفاقا فمعلوم على عدم  
ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاذين والاخر اربعة لا يترجم بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة  
لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصح مرجحة للثمة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به احوجة  
بطريق الاصل كالمزى يشهد ببلال كضمان وحده في السام غير فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القائل في الامر بالصوم  
فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد ما شاهد من مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤيد من شرط العدل  
في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير معقلا قوله وكلما كثرت  
واحد ريث وانما يترجم البعض على بعض القوة فيه اي ومثل القياس الكتاب في انه لا يترجم اية بانضمام اية اخرى او حديث  
اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجم كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمه الله  
ان انصاف المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجم واحد منهما ينصخر ولكنه يترجم بالقياس لان القياس غير مبني على  
مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنفس الذي يوافقها وتباينها فيصير مرجحا والاصح ان حديثا لا يترجم بالقياس لانه من جنس  
ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما يترجم بعض الدلائل غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين من  
الاحكام والاخر اطلا او محلا او كالمزى خبرا شهودا او مترا والاخر خبرا فاعدا لان هذه المعاني في ثبوت قوة في احد الدليلين حجة في الآخر  
على ما سن بيانه قوله وكذلك اى ولما لا يترجم احدى الدليلين بل يترجم صاحب الجراحات على صاحب جراحت  
حتى اذا جرح رجل رجل او جرحه واحدة واحدة صاحب القتل خطأ وجرحه اخر مشر جراحت مثلا كذلك ايضا دماء من جميع الجراحات كان  
الدية عليها نصفين وتقبل عنها العاقلة ولا يكمل صاحب الجراحات كانه قتلته وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جرح من جنس  
جراحات صاحب الجراحات المتعددة فله تامة ليصلح معارفته كجرحه صاحب واحدة فلم يصلح دفعا للمنايا به اخرى فلا يقع بها  
الترجيح ولو قطع احد يديه ثم جرح الاخر رقبته فاقاقتل هو الذي جرح رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من  
ضله وهو انه لا يتصور بقاء جميعا بعد ضلعه بخلات ففعل الاخر قوله والذم يترجم به الترجيح اربعة اى المعاني التي تقع بها الترجيح على وجه  
الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاخر بان كان صاحب القياسين المؤخرين المتعارضين اخرى تاثيرا من الاخر  
كلان ما حيا عليه سقط اصل به فاما اذا لم يكن احدهما سوفا يكون حجة على الثاني الترجيح ما لا يقع به النوع من الترجيح لان الاثر  
يقتضي احوط فان الوصف به صريح فاما كان اقوى كان الاحتجاج به لدولى الفضل وحيث في احوط اى لزيادة الخرد كانه كذا

الذي هو محج على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا يوجب عليه الاستحسان لزيادة قوته فيه وكذا  
 على وجه نظير مخرج السحر لقوة الاتصال فانه لما صار محجبا اتصاله بالنبي عليه السلام تقوى به وجوب قوته في الاتصال من سلامة عن الا  
 وصطره في دفعه على ما مر به فان قيل ان الشهادة صارت محجة بالعدالة كما صار الوصف محجة بالاثرة فخر الشهادة لا يترجى بقوة العدالة  
 من حيث اعتبارها حتى لو وجد اصل العدالة في المجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في المجانبين توجب شيئا في المجانبين لا يفرز ذلك  
 القياس ان بعد ما ظهر ما يترجى ان لا يترجى احد بالقوة الاثر قلنا الشهادة صارت محجة بالمولوية الثانية بالحق والتمسك في ذلك كله  
 والعدالة شرط لمرجع ما لب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلحق الى زيادة قوة فيها ولكن سلمنا ان الشهادة صارت  
 محجة بالعدالة فمبني على التسليم لتفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاتجار عن ارتكاب ما يعتقد احسنه فيه ولا تفاوت فيه بين النكاح  
 وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذرا لانه امر باطن وربما كان الذي يظن اننا عدل وفي رتبة في التقوى من الذي يظن انه  
 دون فيهما مختلفا تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما ثبت باذنه معلومة متفاوتة الا  
 بعضها فرق بعض كمن العمل بها والاشقة التي تتحقق فيها الترويج لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل مسألة سور سباع الطير فان سباعها  
 نجس في القياس لان لها بها متولد من اللحم الخمس فاذ لا تأتي الماء حالة الشرب تجنح الماء كما في سور سباع البهائم فهذا وصف بين الاثر  
 فان ملاقة الخمس الماء يوجب نجسه بالنفس وكذا الاستحسان هو ظاهر لاننا نشرب الماء في غير ما والانتظار عظم حاجتنا لارطوبته فيه فلا  
 يوجب ملاقة الماء نجسه كمللاقة سائر العظام الظاهرة وهذا أقوى اثر من القياس لانه لا بد للنجس من الاختلاط وهو جمين انه  
 لم يوجد الاختلاط اصلا فيقي الماء ظاهر كما كان مع ان وجه الاستحسان قد نأيد بيل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاول في  
 عرج شديدا في ترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس مثل سلك طول  
 الحرة وانه لا يمنع الحرام من كحل الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لانه اذا كان المحرم على غيرته منه وهو حرام على امر كاذب نجسه  
 حرة وهذا وصف بين الاثر فان الاركان اطلاقا معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فامينا  
 احيى كما فرادى فانه ولله الحمد الامام في الاماري بين الاستتقات والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل قلنا انه  
 كحل ملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مصلح الحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملك الحرة كسائر المملوك وهذا أقوى الاثر  
 لان المحرم من صفات الكمال في اسباب الكرامة والرق من اسباب تنقيف العمل نجيب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في  
 الكل فالامان بزيادة الرق وتنجح على خلافه في الشطرت قوته واداءه وضو ما بالتامل في احوال البشر فانه من رسول الله عليه السلام  
 التسع ادا شاد من النساء لفضله وسرقة فاما ذكره من الاثر فنصيف بحقيقة لان الاطلاق اولي دون التنقيف وذلك ما مر بالمرور  
 في الحرة على انها وسفلاته بغيره فالاطلاق اولي وصنيف باحواله فان كحل الامة جائز لمن ملك مائة يستتبه بها عنه كذا في  
 اصول الفقه لغو الاسلام وقوله في الكشف قوله والترجى لقوة اثباته اي اثبات الوضوء والمرجع على الحكم المشدود والامر  
 ان يكون وقد اختلفوا في القياس بين وصف القياس لما فر وهو التقسيم الثاني من الاقسام الثلاثة والاصل على صحة  
 الى الموصف المثير انما صار محجة باثره وخرج آخره الكتاب اذ ثبت به الاصل في مشيئة باحد هذه المواد الثلاثة والوصف ثانيا على  
 اذما وثمة تفصيل معناه الذي صارت محجة وهو مجموع اثره الى هذه الاصل كقولنا في مسح الرأس مسح ظاهره كراهية اثباته في الصلاة

التفسير أي في دلالة على الحقيقة أي له زيادة في الجاهات على الحكم المشهورة وهو الحقيقة من قولهم أي قول أصحاب الشافعي أنه ركن في الأصول  
 على التكرار لأن الركنية وصف عام يشمل ركنان الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من حقيقة الركن  
 في الصلوة اهتمامه بالكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكملة الأقيام والركوع والسجود للكمال بل سنية طائفتها وتكرار السجدة طائفة  
 من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حد ذاته لا يجوز الصلوة بمدة واحدة وقد وجد في الوضوء تكملة وليس بركن مثل الغضفة والاستسقاء  
 فثبت أن التكرار ينفي عن الركنية وجودها وما فاما أثر المصحح في الحقيقة فلما قدم في كل ما لا يعقل تطهير أي في كل مذهب شرح التفسير  
 فلم يعقل فيه سنية التطهير كالشيم ومسح الجبايز ومسح الجوارب على قول من يجزه واحترق بقوله في كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء  
 بعينه الماء فإنه مسح وقد شرع فيه التكرار لأنه عقل فيه سنية التطهير أو المقدود منه أو الله العجاسة أو الحقيقة والتكرار أثر في تفصيل  
 هذا المقصود والآخرى أن الاستنجاء بالماء أفضل ولو كانت الوظيفة مسماكة التبدل بالنفس كما في مسح الرأس أخت قوله  
 والشرح بكثرة الأصول لأن في كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من أقسام الترجيح ومعناه أن يشهد لأحد  
 الوصفين أصلا أو أصولا فخرج على الوصف الذي لم يشهد الأصل واحد مثل وصف المسح في مثل التكملة فإنه لما شهد بعضه بشيم  
 ومسح أخت ومسح الجبايز وغيره ولم يشهد بعضه وصف التخصيم وهو الركنية الأصل فخرج عليه ثم زعم بعض أصحابنا وبعض أصحابنا أن  
 برهاننا من الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح لأن كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة  
 على ما مر به فكذا هنا ولأنه من جنس الترجيح بكثرة الغلة لأن كثرة الرواة كل أصل بمنزلة غلة ملحده وعند الجمهور هو صحيح لأن أخت  
 مسح الوصف المؤثر لا الأصل المستند منه لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا  
 من شهادة الشافعية والثبات على الحكم بخلافها قوة في نفس الوصف فلهذا صحت الترجيح وهو من جنس الاشتداد في الحسن فلهذا كثرة  
 الرواة ليست بحجة بل خبر هو أخت ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير شهورا أو متواترا فخرج على  
 ما ليس بتلك الصفة فثبت بما ذكرنا أنه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ذكره ليقع في الترجيح الأصول على أصل هو قريب من القسم الثاني في الشافعية بقوله  
 في كثرة ليس زيادة لزوم الحكم مع قال شمس الأئمة رحمه الله فمن نوع من هذه الأنواع الخافضة في مسألة الاثنتين به إمكان تقدير الوصفين الآخرين  
 فيه أيضا وبذلك في القويم وذلك لأن الاقسام الثلاثة اجتهت إلى معنى واحد هو الترجيح بقوة تأثير الوصف لأن الجاهات الثلاثة نجدوا باعتبار الجاهات  
 والترجح بقوة التأثير بالنظر في نفس الوصف والترجح بالثبات بالنظر إلى الحكم والترجح بكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل وذكره في  
 بعض الشروح أن الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني أن في القسم الثاني أخذ الترجيح من قوة الوصف وهو أوسع في مسألة التكملة  
 مثلاً وفي هذا القسم أخذ من نظامه كالتعميم ونحوه عبارة بعضهم أن الترجيح في القسم الثاني في كثرة الأصول ليس هذا كترجح القياس  
 بالقياس لأن ذلك إنما يجوز باعتبار أن كل قياس على ملحده وقياس من فيه القياس أحد والمعنى واحد لأن أصول كثرة ولا كترجح  
 بغيره للاختلاف لانه ترجيح ما وصف كثرة مع كون القياس ملحقا كما قالوا في اللغة أنه لا يمتنع على أخيه عند الدخول في حكمه لأن الاشياء  
 بينه وبين العلم أكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محسوس ويشبه ابن العم بأوجه مثل جواز وضع الركوة من طائر  
 وقبول شاة من كل واحد من النعمان على حيلة ومجان القصاص من كل طيرين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للرجح من الأصل  
 وطهره وكان من قبيل الترجيح بكثرة الأول فلما خاضنا في هذا الوصف واحد وكل أصل يشهد بعضه فيوجب قوة وثباته على الحكم

ما احاط به في كتابنا هذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح شلاله قوله والترجيح بالعدم عند عدم وهو القسم الرابع من اقسام  
 المستبعد ومعناه ان الوصف اذا كان مطلقا انكسار ان وجد الحكم عند وجوده وندم عند عدمه كان ارجح على الذي  
 اطرد ولم ينكسر في صحة فبعض المتأخرين لا عبرة به لان عدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم الحكم ولا وجود  
 لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجمان لا بدله من سبب وبخلافه اما ما قيل من انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف  
 الذي يصلح دليلا على انحصار الحكم بذلك الوصف ووكالة تعلية به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شئ له  
 الرجمان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفرقين الاول ونظيره ثمة عند التعارض فاذ اعارض في النوع الترجيح ترجيح اخر من  
 الانواع الثلاثة كان ذلك مقبولا عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الرأس قد مسح في وضوء فللمسح  
 كراهه فانه ترجيح على قولهم انه ركن في وضوء فليس كذلك لان ما قلنا ينكسر بالبين مسح الرأس واليد والرجل وما قالوا انكسر  
 لان المقصود تكثيره وليست بركن وكذلك قولنا في الاخرة انها اقرب مخرج للكل لا يجاب بالمتفق احيى من قولهم يجوز وضع زكاة احد ما  
 في الاخر لان قلنا ينكسر في سبب الاعام وما قالوا لا ينكسر لان وضع الزكاة في الكفا لا يمكن للحجب عنه قوله كذا اذا عارض من ترجيح  
 كان الرجمان بهذا بيان ان الحكم من قواعدها اصل الترجيحين فاما اذا تعارضت محتاج الى ترجيح احدها دفعا للتعارض ثم لا يخلو من  
 ان يتبين كل واحد منهما سبب راجع الى الذات او الى المحال واحد بما معنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى المحال ففي القسم الاولين يطالب الترجيح  
 بقوة في المعاني ان لمن قال لا يعنى التعارض وتحقيق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات اعم من الترجيح  
 الاخر بوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال زمانا وقته فبذلك ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير ما حدث من سبب  
 في حال الاخر بعد ذلك كاجتماعه في محال لا يحتمل الفسخ بما يحدث من اجتماعه واخر بعده ولا يقال في الذات اسبق وجودا على حال اجتماعها  
 لا على حال ذات اخرى وترجيح الحكم يقع بحال ذات اخرى ميتا ويا ان لنا نقول المنظر كون الذات في نفس الامر مقدرة على  
 من ان الترجيح بالذات وبالحال قد يتعاضدان في شئ واحد كما في مسألة التخيير رجحا بالكثرة وفي راجحة الى ذات الصوم ترجح  
 انحصارها اعتبارا احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان المحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره  
 له حكم عدم في حق نفسه لعدم قيامه بغيره فكما كانت الحال بوجوده من وجه دون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة لمن  
 كل وجه وصل بينهما فكان الترجيح بها اولى بوجهها صارا للذات ارجحا باعتبار الذات لا يحتمل الاخر ارجحا باعتبار المحال لانه يصير نسخا  
 وابطالا لما هو اصل نفسه بما هو تابع بغيره والتبع لغيره لا يصلح بطلان ما هو اصل نفسه واستغاله وقد مر عليه ان تتبع الشئ لا يصلح مطلقا  
 لذلك الشئ ولكن يصلح بطلان الشئ اخره كما هو الحال الاول قوله وعلى هذا الصلح هو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالمحال  
 قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم بين ان يكون غيبة قبل انقضاء النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق بمواظبه بالغزبية فاذا وجدت  
 الغزبية في البعض دون البعض تعللنا اي لبعض الذي وجبت الغزبية فيه وبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الغزبية في البعض  
 وعدمها في البعض فوجود ما في البعض يوجب الجواز في الكل عدمها في البعض يوجب الفسخ في الكل لانه ركن واحد لا يخفى منه و  
 فسادا فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت الغزبية فيه او وجود الغزبية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وكما  
 بالصحة ورجح الشافعية على البغضاء الذي لم يوجد فيه الغزبية فحكم بالفساد واعتدوا في باب العبادة فانه اذا جتمع فيها جهات الصلة





الجناية على العبد من نكته كذا الحكم يدل عليه فان نكته العبد طرأ في نفس السيد فانه يدعى ان له عليه عدا القدر  
 لما يدعى ان له عليه قصاصاً ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك المخصوصة في المال وليس له حتى لو غاصم في بعض ما يفتت اليه وكذا لا يعمل  
 فيه بعد الاقرار ولا يطل بالتعادم ويقام على المتأسر بالاتفاق وانما يواخذ المتأسر بما هو من حقوق العبد والا ان القدر وف لا يمكن من  
 الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستيفاء بالقصاص لان الضرر يختلف شدة ومنفعة ومن الجائر ان يريد على الحد المشرع من حيث اعتبار المنفعة  
 الفرق غصبة فهو من الامام فعلى الموم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو من الرقعة ولا يجري فيه لزيادة والقصاص فوض عليه ونحن  
 نقتل السبب بالحكم اما السبب ان حد القدر فيجب بالقدر بالزنا فانه لما قذف محضاً فقد تحقق به تهمة الزنا فاجب عليه الحد على القاذف ليكون  
 موجوداً على حد لا قادم عليه لئلا يستتاب من المقدوف فلكل التهمة حتى لو كان المقدوف مجنوناً لم يلحقه التهمة لم يرد القاذف ولما وجب العقوبة  
 اثر الزنا فالعبد استلحقه كان احداً لواجب عليه الصلوة وجلبان كخلص على الطهارة بوجوبه اجماعاً بحسب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك  
 بهذه التهمة حرمة عرض المقدوف فالله تعالى في عرض المقدوف حتى والمقدوف حتى فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول ان وجوب  
 فيه الحق استلحقه والوجه الثاني ان وجب الحق استلحقه والعبد يقتلنا معظم الحق فيه لحد عز وجل بخلاف القصاص على ان شبهة لیس الا القتل الذي هو جناية  
 على النفس وفيها استلحقه وهو حق الاستيفاء للعبد حتى ومن العبد جرح يحصل له بحسبه ذلك فصاحب معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان  
 حرمة القدر لا يقطع جبايات العبد من الكفر والكبار كما لا يقطع حرمة الزنا بالامارة التي ثبتت حقاً لله تعالى بكفرها وجبايتها ولو كان معظم حق  
 للعبد يسقط كغيره الذي يسقط حرمة وحرمة وكذا تنفصه بالرق من الظاهر الدلائل على ما قلنا لان يجب حق العبد ولا يتصف بالرق كالمالك المال  
 وانما ينصف له بحسب حق الله تعالى من العقوبات التي يقبل التصف والدليل عليه ايضا ان تهنيؤه الى الامام وهو انما يتعين بالثبوت في استيفاء حق الله  
 تعالى انما كان حق العبد فاستيفاءه الذي لا يعبر توجهم التعاوت فان الزوج ان يعزز زوجته لما كان ذلك حقاً ولا ينظر الى توجهم التعاوت من  
 هذا الوجه وهذا ان لمبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلال ولكن منع صاحب الحق يتوهم من الجلال ان يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا  
 ظهر شره كما يمنع احداً منه مع انه لا يمنع صاحب الحق يتوهم الزيادة عن استيفاء حقه كونهم السيرة في القصاص ما استلحق من لیس الا على ان العبد  
 فيه حتى ونحن سلطنا ذلك فادعينا ان معظم الحق استلحقه واستثناه بدليله ثم لما كان للعبد في حق سمته والكان معظم الله تعالى شرط الدعوى في  
 احداً ان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسب الله تعالى لا يثبت الا بشروطها فان الدعوى لا تنافي احداً في الرقعة او بعد ما ثبتت بالاقرار لیس  
 فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له والاقرار يتركب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له بكذا بظاهر  
 فثبت فيه شبهة الصديق واحد يطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يعمل الا تكار فيه لان النية ترد انكاره واذا ثبتت به فعند الله تجري فيه  
 المارث لانه خلافة وهي لا تجري في حق الله تعالى ولا يقطع بالنعوذ لان العبد انما يملك اسقاطاً يمتنع مقالده ما غلب فيه حقه فلما هو حق الله تعالى  
 فلا يملك العبد اسقاطاً وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من احق الله تعالى كذا في الاسرار والميسر قوله  
 كما لقصاص من حقوق الله تعالى تامة انواع القصاص مثل على اثنين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس والله تعالى فيها حق الاستيفاء والحق  
 للعبد من الاستمالة ببقائها فكانت العقوبة الواجبة به شتمه على اثنين فان كان حق العبد ارجحاً بخلاف والدليل على ان فيه حق الله  
 انه لا يقطع بالشهاد كالحد وانما العدة وانه يجب جزاءاً لفعل في الاصل للثمان لم يل حتى يفتل البرامة بالواحد ولو كان ضمان أهل من كل وجه  
 كالدية لا يقتلون به واجزية الفعل يجب قصاصاً عز وجل ولكن لما كان جوباً لطرفي المأثرة التي تنهى عن منى بحسب بقدره لا كان وفيه معنى للمقابلة بغير

من هذا الوجه علم ان حق العبد راجع واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصص حيوية ففي قوله لكم اشارة الى انما هو حق العبد وفي اسم القصص اشارة الى  
 عن المماثلة اشارة الى معنى المحر كذا قيل وكذا القولين استيفاء الى الواسطة وجريان الارث فيه وهو ان العبدان من عمنه بالمال بطريق الصلح وصحة افعول  
 بالاجماع يدل على سريان حقه ايضا قوله عبادات خلاصة كالايمان والصلوة والزكاة ونحوها مثل الصوم والجهاد والجهاد وهي على مراتب  
 فالايان يصل وسائر العبادات فروعها اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها ثم المصلاة اصل هذه الفروع وعماد الدين ولهذا لم يخل عنها  
 شريفة من شرائع المرسلين شرعت شكر النعمة الهدى التي تشغل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا يكون عبد اشكورا  
 الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعد ما الزكاة لتعلقها بنعمة المال التي دون نعمته  
 النفس وبعد الصوم لانه شرع برياضته وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في  
 المنزلة لان كونها امانة بالسوء صفة قبح فيها ولبعده الحج لانه عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لياتي ادي لا يخال مختص  
 يتقطع مسقطه واوقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا يجر الاوطان وجانب الايمان والاولاد والقطع عنه مواد المشنونات  
 في البوارى ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون ولبعده هذا الوجه هذه الجملة  
 اجماعا لانه فروض الكفاية وما يقدم من فروض اليعيان وذلك لان الواسطة ههنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود  
 بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروض الكفاية ثم الكفر جنائية قائمة بالكا فرائضة باختياره وكان امره ارضاءه  
 واجما والذم في شرع له نفسه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الواسطة التقديرية فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا للعبد  
 فيها وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات ومشتبها وادليها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت سكملا  
 الفرائض بزيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اى محض لا يشوبها معنى آخر كما متنى كونها عقوبة كالحد ومثل حد الزنا وحده  
 السرقة وحده الشرع لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقضى كل منها ان يكون له عقوبة زاجرة عن ارتكابه فحاشا له تعالى  
 على انخلوص لان حرمة حقه على انخلوص قال عليه السلام لكل ملك حجي وحج الله محارمه وعن البرد انها انما سميت عقوبة لانها استلوا  
 الذنب من عقوبته ليعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل قرقاين ما هو كامل وقاصر بخلاف  
 لفظ يطبق على ما هو عقوبة كالحكم قوله تعالى جزاء بما كبأ على ما هو مشوية كالحكم قوله تعالى فلا تقسم نفس باخني باسم  
 من قرء امين جزاء بما كانوا يعملون فمقصود معنى العقوبة تسميها آخرته اذ مطلق اسم العقوبة يطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان  
 الميراث بالقتل فعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بخلاف معنى العزم معنى العقوبة ولان  
 ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عالم الى المستقبل المتعدي عليه فثبت انه  
 وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكابه ما حرمه كالحمد ودلان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه  
 عقوبة لا يتصل بسببه لم يظهر منه بخلاف الحمد ودون ذلك لا يلحقه نقصان في مال بل ينتج ثبوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة  
 قاصرة وللمليل على تصور معنى العقوبة فيه ثبوت بالقتل المظالم فانه في الجنائية قاصر بلا شبهة فلم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا  
 في العقوبة لما ثبت بمثل بنا الجنائية كالتقصير لانه لا يخلق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجنائية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق العبيد  
 حتى لو قتل مورثه مما اخطأ لا يحرم من الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجواز افاض كان او كاملا يستدعي حظرا

لا محالة وانما ثبت بالخطاب والالفاظ في حق الله فلا يوصف فعله بالخط ولا بالتقصير اصلا فلم يكن تليق بالجزء بجلال الخاطي اذا كان عالما  
بالعالمه فخطب اذا خطب جازما لمواخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في البتة فيه كما اخبره الله في قوله تعالى  
ربنا لا تؤاخذنا ان سئنا او اخطانا فيكون ان تعلق بالجزء القاصرة وهو الموان التفسير في البتة كما تعلق بالكفارة ولا يعلق بها الجزاء  
الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فلما الصبا فينا من الخطاب اصلا لقصور الاله فلا يوصف فعل بصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في  
حقه العقوبة الكاملة الا لقاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة وليس في هذا النوع الاول هذا المثل ولهذا قال شمس المائمه  
رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المتنب ويجوز ان يلحق حرمان الوحيه بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها  
قاصرة بهذا القسم فعمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق داره بين الامرين اى بين العباد والعتوبة  
وهى الكفارات في معناها معنى العباد لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبرا كالعبادات  
والشرع لم يفرض الى المكلف اقامته شئ من العقوبات على نفسه بل هى مفوضة الى الائمة فيه فيستوفى بطريق الجبر وكان في ادايتها  
معنى العباد مع انها تبادى بها هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا اجرة على افعال  
توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوجد  
من العبد فيها معنى الخط في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هى التى تجب جازما على ارتكاب المخطو  
الذى يستحق الماتمة به وجهه العباد فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسى والمكروه وكذا الحرم اذا اضطر  
الى الاصطيا ولم يمتصه صابته الى حلق الراس لاذى به من راسه جازما لاصطيا واما حلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة  
فيها غالبة لا تنتفع وجوبها بسبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العباد ان لم ينتفع الوجوب على هؤلاء  
المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك بوضعه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في  
المخضبان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان بجران الكافر وترك التكلم معه احسن فاذا سلم هذا الحكم لم يحكم حنث  
وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت لكفارة ففرقنا ان جهة العباد فيها راجحة ما خلا فيها  
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد من بين الخط والاباحة لقصد الفطر بل يصلح لغاها وهو جزائية محضه  
لكن الصوم لما لم يكن مسلمانا الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فلهذا المجتبه وجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة  
لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويلودى عبادة فتخرج معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح  
والدليل عليه انها مستقطبة في كل موضع تحقق في شبهة اباحة كالحمد ودفعه من جامع على من ان لا يجرم قطع او على من ان الشمس  
قد غربت وقد تبين بخلافه لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يجب الكفارة وان كان بالجماع فلا سقطت  
بالشبهة عرفا انها محقة بالعقوبات وقد حققنا ذلك في الكشف قوله وعبادة فيها معنى الموت حتى لا يشترط لها كمال الالهية وصدقة الفطر  
الموتة الثقل قوله من مات القوم امارتهم اذا حلت موتهم اى ثقلهم وقيل العدة من قولهم انا في فلان وماتت له ما انا اذا لم تستعمله  
وقيل لانها من منه الرجل اموتة والهزة فيها كفى في اداؤهم وقيل هى مفقودة من المادون وهو المخرج والعدل لا يثقل على الانسان  
او من الامرين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصباح وى عند هذه الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العباد والموتة



ان تہمتی الشرح صدقہ کو نہ طہرۃ للعصام عن العفو والرفث واعتبار صفۃ الغنا فمن یجب علیہ کما فی الزکوۃ واشتراط البیتۃ فی اداۃ  
حتی لا یتادی بدوق البیتۃ بحال وعدم صفۃ اداۃ من غیر المالك حتی لو ادى المکاتب صدقۃ الفطر عن نفسه ایجوز کما لو زکے مالہ وتعلق  
وجوبہ بالوقت ووجوب صرفہ بکے مصارف الصدقات یدل علی کونہ جمادۃ ووجوب علی الانسان بسبب راس الغیر وکون الراس فیہ  
یہاید لان سئل ان فیہ معنی المونۃ کالتفقۃ والی معنی المونۃ اشار البنی علیہ السلام اذ آمن تمونون الا ان معنی العبادۃ لما کان  
راجح لما ذکرنا من المعانی قلنا ہذا الواجب عبادۃ فیہا من معنی المونۃ ولما قصر معنی العبادۃ فیہ حیث لم تخلص عبادۃ لم یشرط کمال الاعلیہ  
کما تشرط للعبادات الخالصۃ حتی وجب علی الصبی والمجنون الغنیین فی مالہما لتفقۃ ذوی الارحام وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما  
وان عنہما تجب صدقۃ الفطر فی مال الصبی والمجنون لایقتضاہما ورفیقہما یتولی اداۃ ذلک عن مالہما الاب او وصی الاب او الحمد  
اذا لم یکن لہما الاب ولا وصی الاب او وصی الحمد بعد الحمد او وصی نصیبہ القاضی لہا وعلی قول محمد وزفر رحمہما اللہ لایجب صدقۃ الفطر  
علیہما فی مالہما فان کان الاب غنیاً یجب علیہ ولو ادا ما من مالہما ضمن وهو القیاس لان الوجوب علی الاب سبب ما من الولد کما انہ  
یجب علیہ سبب راس العبد کما فر واد اسی ما علیہ من مال الصغیر ضمن کما اذا ادى صدقۃ وجبت علیہ بسبب عیدہ من مال الصغیر  
ولانہا عبادۃ او معنی العبادۃ فیہا راجح فلایجب علی الصغیر والمجنون سقوط الخطاب عنہا وعلیتہ یقتنی الوجوب واستحسن ابو حنیفۃ والی  
فتا لاسف ہذا الواجب معنی العبادۃ ومعنی المونۃ فباعتبار معنی الصدقۃ لم تجب مع الفقہ کالزکوۃ وباعتبار المونۃ صح الایجاب علی الصغیر  
کالمشروان کان فیہ معنی الصدقۃ والیہ اشیر فی الاسرار وکلام محمد وزفر رحمہما اللہ اوضح قولہ ومونۃ معنی التسبیح وہی العشرۃ  
سبب العشر الارض النامیۃ تحقیقۃ الخارج فباعتبار تعلقہ بالارض ہو مونۃ علی ما سنین وباعتبار تعلقہ بالارض والخراج کتعلق الزکوۃ  
او باعتبار ما من مصرفہ الفقہاء کمصرف الزکوۃ تحقق بیہ معنی العبادۃ واخذ شہباز الزکوۃ اما ان الارض اصل والنماء وصف تابع وکنہا  
اجل شرطہ الشرط تابع کما ان معنی المونۃ فیہ اصلاً ومعنی العبادۃ تبعاً ولبذا ای ولان فیہ معنی العبادۃ لایستلزم علی الکافر ای لا یؤثم  
علی ارض الکافر العشر فی ابتداء وضع الوضیفۃ لان معنی القرۃ وان کان تابعا ینص صحتہ وضمنہ علی الکافر لانه لیس باہل القرۃ بوجہ  
وجاز البقاء علیہ بغیر العشر علی الکافر عند محمد رحمہ اللہ حتی لو ملک المسلم اربعۃ عشر من ثمن القرۃ تکفی عشرۃ کما كانت عنہ لان العشر یجب لمونۃ  
الارض کالخارج فیکون الکافر اہلاً لہ لانه من اہل محل المونۃ الا ان فی اداء العشر للمومن قرۃ وثوابا تبعاً لمعنی المونۃ کما فی تفقۃ  
لابوین والاولاد واذا کان معنی القرۃ فی الاداء تابعا یمکن الایجاب علی الکافر بلا تفتین قرۃ کما ادا لہا کما فی النفقات بخلاف  
ابتداء ایجاب العشر علیہ حیث لا یحوز لان الکفر مانع منہ لما فیہ من ضرب کرامتہ مع اہلکان ومنع الخراج کما ان الاسلام مانع من وضع  
الخارج مع اہلکان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرۃ فیستقیم ایجابہ علی الکافر فلا یصیر خراجیۃ بکفرہ کالخراجیۃ لا تقصر عشرۃ باسلام  
المالك وعند ابی یوسف رحمہ اللہ یجب تقصیفہ لان ما کان ما خودا من المسلم یجب تقصیفہ اذا وجب اخذہ من الکافر صدقات ہی تغلب  
وطہر بہ الذم علی العاشر وقال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ یتقلب خراجیۃ لانه لایکن النعم معنی العبادۃ من العشر لکن معنی القرۃ فی صرفہ  
الی مصارف الزکوۃ التی ہی عبادۃ والکافر لیس من اہل علم یجب بحث لیسرف لک النعم فان قال لا تصرف لک المقامۃ فهو اذ حق اخر  
تعمل لہا مستحق لان العشر انما عرف بوصف العبادۃ فاذا سلط عنہ ہذا المعنی لم یبق عشر الا ان الشرع یعرف بوصفہ واذا سقط  
الاول ووجب حق اخر کان الخارج ہذا کے بن الغیرتہ کما فی ابتداء المن علیم بخلاف الخراج حیث یبقی علی المسلم لانه من اہل

ان یؤخذ منه مائة مائة بدلتها بکففة واجبة وما یجب صرفه الى المتاعمة من الجبال عند الحاجة ولان الاسلام لاینا فی  
ما هو عقوبة من کل وجه کالرجم والقصاص فلما ینا فی المونة التي فیها معنی العقوبة بالطریق الاولی وعن عمر وایقان فی  
العشر الباتة علی الکافر بعد تملک الارض العشرية فی رواته السیر الکبیر یوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء یتعلق به  
فوقه یتعلق حق المتاعمة بالاراضی الخمسة فی رواته ابن ساعده یوضع فی بیت مال الخراج لانه انما یصرف الی الفقراء ما صار  
الله تبارک بطریق العبادة واما الکافر لا یصل لذلک فیوضع الخراج کل المال الذی یاخذه العاشر من اهل الذمة قوله  
والمونة فیها معنی العقوبة وهو الخراج المخرج من مونة کالعشر لان الله تعالى حکم بتقار العالم للامین الموعود سبب  
بقائه هو الارض لان القوة یتخذ منها فوجب العشر والخراج عسارة لها کما وجب علی المملک مونة  
جلیهم ودرابهم وغاراة ودرهم وماراة الارض وبقا بائجة المسلمین لانهم یذبون من الدار ویصوفون فیها  
من الاعضاء فوجب ذلک الخراج للمتاعمة کفایه لیس یتیمکوا من اقامته النصرة والعشر الحق جین کفایه لیس  
لانهم هم من حرم الاسلام معنی کما قال علیه السلام یوم یدر تتصرون بضعفکم وکان الصرف الیس  
حرفا لى الارض واتفقا علیها بعد ما یؤتی المونة فیها ثم اشترى جیل فی العشر معنی العبادة کما ینا کرامة للمسلمین وفی  
الخراج معنی العقوبة اهاثة للکافرين وذلک لانه یتعلق بالارض بصفة المکن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزعم  
حماراة الدنيا والاخرى من الجسد ودها من ضیغ الکفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلک وقوله عز اسمه واثاروا  
الارض وعمروها اکثر یما عمروا فیصلح سببا للعقوبة وودع الخراج علی الاراضی فذلک متضمنة بمعنی العقوبة لوضع الجزية  
علی الرؤس والیسر اشار النبی علیه السلام بقوا اذا تبایعتم بالعبیة واتبعتم اذ تاب البقاء للتم وطمس علیکم عدوکم  
وسمى قوله عین رمی الی الزراعة فی دار قومهم ما دخل هذا دار قومهم الا ذلوا وکان الخراج باعتبار تعلقه  
باصول الارض مونة ذلک باعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والمکن من الزراعة وصف فینما  
یؤتی فیها معنی العقوبة وذلک اى ذل ان الخراج متضمن معنی العقوبة والذل لا یتبدل الخراج علی المسلم حتى  
لو اسلم اهل بلدة طمو عاد وشمس الارباضی بین المسلمین ثم یوضع الخراج علی اراضیهم وجب البقاء اعلیه  
اى لبقاء الخراج علی المسلم حتى لو اشتري مسلم من کافر ارض خراج او اسلم کافر وله ارض خراج  
یؤخذ منه الخمسة لان العشر لان الخراج لما ترو د بین المونة والعقوبة لم یکن لیسجابه علی لیسم ابتداء جمیع  
المونة بمعنی العقوبة ایاها ولا یسقط بعد الوجوب ایضا فانه لو سقط مستقط باعتبار معنی العقوبة وقد  
حارضه معنی المونة وانه یوجب الیقین لا یسقط بالشک ولان الاسلام لاینا فی العقوبة من کل وجب  
بل ینا فیها من حیث انه سبب البسمة والکرامة کما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله ولا یؤثر  
ولا یصلح سببا للذل والمحو ان الذم هو عقوبة ولا ینا فیها معنی حیث انه شرع فی حق  
المسلم ما هو عقوبة محضة کالمحور والقصاص واذ کان کذلک قلنا لا یتبدل الخراج علی المسلم  
علما بالوجه الاول ویجوز ان یتبدل علیه من جملة بالوجه المتشابهة اذا البقاء اسهل من الابتداء

من الاجتهاد فانما الكفر فينا في القرية من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء ونقار قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس اشياء  
 والعماد ان اشي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يرتب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة  
 او بغيرها مثل الصلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحق العباد وهو خمس الغنائم والعماد ان غنيمة ما ياتخذها المسلمون  
 من احوال الكفار بالاسلبيلا والبعدين اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي بالان الناس ليقوموا به العيشة  
 واقتناء من عدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واشباته اياه في الارض حتى عدن فيها اشي ثبت كذا  
 في المغرب فانه اشي بخمس حق وجب اشي ثبت لله تعالى يحكم الوصية لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار  
 المصايب بسلكه اشي صاب المصايب بالجهاد لله تعالى كما ان غير ذلك بقوله غراسه قل الانفال لله والرسول ومعنى اشي بين  
 ذكره الرسول ان الحكم الامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين فثبت لان جميع  
 المصايب حقه على خصوص كذا جل جلاله او وجب اثبت اربعة خاس المصايب للغنائم منه اشي بطريق ائمة عليهم من الموقوف  
 من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يولد لولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اشتها للغنائم جزاء مجلا في الدنيا فضلا  
 ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلما استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى  
 من ساءم في كتابه وتوكله سلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اشي ولان لمصايب بالجهاد  
 حتى ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جزاء صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اقسامها من الغنائم والى  
 ما بينهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس البعدين الى الواجد منه حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصدقة  
 فان صرفها للبحر الى من ادارها وان اقتصر حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حوالان تحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له  
 ان يتسردا من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا لو لم يمتته كفارة وهو فقير فلان من الطعام مقدرا لا يؤدى سوى به الكفارة مثلا  
 لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فصل الايتار هو المقتضى ولا يحصل  
 الايتار ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما بهننا فافعل ليس بمقتضى لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى  
 امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني باشم عطف على قوله جوزنا اشي ولان هذا  
 ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حصل خمس الخمس منه او هذا المال لبني باشم لانه اشي هذا المال على ما التحقيق الذي بينا انه حق  
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصرف من الاوصاف لان المال انما يصير وسخا لصيرورة الاملاك  
 الواجب وحل لا تقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير غيبشا كالماء المستعمل في البدن يصير غيبشا طبعيا تقال  
 الاملاك اليه او شرعا تقال الامت او الاثام اليه وهذا المال لم يؤده واجب فبقى طيبا كما كان حل لبني باشم بخلاف مال الزكاة  
 فانه صار غيبشا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفصيلته وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اشي يحق لها نصيبه اهم كثيرة نحو ضمان الدية و بدل  
 الثلث او العتوب وملك البيع والتمن وملك الطلاق والكساح وما اشبهها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور  
 في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والربيع على المحصر وان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان ملوذا في ايجاب الحكم وجوده الظاهر  
 او لا يكون واولا هو العتة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجه ان السبب هو الاستقراء لا غير السبب في القصة اسم لما يتوصل اليه  
ومنتهى الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصد قال الله تعالى وانه من كل شئ سببا اي طريقا هو صلا اليه وسمى سببا لانه يتوصل  
الي البيت ويسمى سببا لانه يتوصل الي الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للتوصل الى الحكم من غير ان  
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احتراز لقوله طريقا من العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف  
اليه وجوب من العلة وبقوله ولا وجود من شرط وبقوله ولا يعقل فيه معنى في العلة اي لا يوجد له تأثير في حكم بوجوبه او سطوة وبغيره واسطة من سبب  
الذي له شبهة العلة وعن سبب الذي فيه سنة العلة فاما كان كذا من شرط الطريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن  
لا يخفى عن معنى العلة وكما تعرف وقديم التعريف ثم بين غلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين سبب والحكم علة لا تضاف  
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو تحقيق على اختيار المصنف وهو اختيار في الاسلام ومما لا بد من غير مفعول بها يكون تسمية  
هذه السبب بطلية والنصاب وسائر ما ذكرناه فصل بيان اسباب الشرائع اسباب الطريق المجازة وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في العلامة  
عبارة عما يتوصل به الى المقصود وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل مظهر من ضبط الدال ليدل على  
عنه كونه معناه حكم شرعي وفائدة نصيب سببا مع العلم بسهولة وفوق المتغيرين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع  
الموتى هذا من عطل كثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعمل هذا التفسير يكون سببا سماعا فاما متنا ولا لكل ما يدل على الحكم بوجوب  
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقة يتخلل دلالة السارق اضافة المصدر الى الفعل  
به اي مثل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر يسيقه او على نفسه يتكلم بفعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب بمعنى  
طريق الاصول الى المقصود وقد يتخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المدعي المتضايق  
فذا يلجأ اضافة الى السبب لا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا على صيد وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة  
سبب محض لتكمل فعل فاعلم متشاينها وبين الحكم لاننا لانسلم انها سبب محض بل الدلالة في زالة من الصيد مباشرة جنائية اذ الا من يزيل  
بها ان الصيد فانه من جهة عن المتشاين يورثه عن عينهم طاعة قد ادرهم لعقد الاحرام الا ان الصيد عنه فصار جازبا لزالة الا من  
عنه بالدلالة فيضمن كالمدعى اذ ادل السارق على اوقعه فيضمن لانه بان تبرك بالكثرة منه احتفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان  
الى سلطان نظام في حق اخر بعينه حتى عزمه الا ان كان الساعي ضارنا وهو صاحب سبب محض لتكمل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في  
دلالة السارق لانا نقول فلما اختار بعض متشايننا المتأخرين ببلدية السعاة في هذا الاطلاق دون المتقدمين منهم ويؤدوا ما ذكره  
ابو اليسر في اصول لفظة اذ اسمى انسانا الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا غير حتى بعض متشايننا يفتقر بان الساعي يضمن بعضهم  
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتفرج من سعى به اليه يضمن الساعي ان ظلم يكن معروفا به لضمن ولكن نحن لانفتي به فانه ظلم  
اصول اصحابنا فان السعي بسبب محض لملك المال فان السلطان يفرمه اختيار اطبعا ولكن يسهل انما يضمن الساعي  
لذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فخص لكل الراي الى القاضي حتى يفرج السعاة من السعي قوله فان انفتت اي العلة الى السبب  
لذلك لسبب حكم العلة حتى اضيق الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قوله والمال به وسوقها اي كل ما يدخلها سببها يتلف  
بعضه الدابة من المال وانفس حارة القوم والسوق فانه سبب لاعلة لانه طريق الوصول الى الاكلاف غير موضح له وقد يتخلل بينه وبين



الحكم فعل الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقدر يحمل الدابة على ان يركبها ولذا كان شيئا غير ملحقه طبع السابق والقادر فصار  
 معلوما مضافا الى المكونه فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى جزا المباشرة فلما صحت لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والعقل صرح قال لغرضي الملك  
 ابو زيد لعل السبب علم العلة من كل وجه لان السبب علم لما ثبت بالاولى صارت العلة الاخرى علما لاولى من كل وجه علمها لان علم  
 المتأنيته مضاف اليها وهي مضافه الى الاولى فصارت لاولى بمنزلة علة لما يمكن قوله فاما اليمين باليمين فهي اولى باليمين على ادل الحلف  
 سببا للكفارة مجازا وكونه كذلك اي مثل اليمين بتعليق الطلاق والعلاق بالشرط لان ادنى درجات السببان يكون بينى سميت اليمين بابتدئ  
 قبل الحنث سببا للكفارة وسبب الملحق بالشرط وهو قوله انت طالق وانت حر قبل وجود الشرط في اليمين بغير الدسبب المجزأ وهو وقوع الطلاق  
 او اجزأ بطريق المجاز لان اليمين او الملحق سبب حقيقة لان ادنى درجات السببان يكون طريقا الى الحكم وانما قال وفي لان السبب الذي  
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حال التجزئ الى الحكم والمكانت  
 منجسبة حقيقة او اليمين بقصد البراءة الفرض من عقد البراءه هو موجبها الاصله سواء كانت بابتدئ تعالى او بغيره وذلك اي بالبراءة  
 الذي يفقد البراءة يكون طريقا للكفارة في اليمين بابتدئ تعالى ولا يلزم اليمين بغير الله لان اليمين من الحنث لانه ضده ويدون  
 الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل اجزاء فلا يمكن ان يحل المانع من الحكم سببا للتبوء وطريقا اليه في المحال لكنه اي الحلف او المذكور هو اليمين  
 ما هو الملحق بمحل ان قول اليمين يقتضي الى الحكم وهو الكفارة والاجزاء عند زوال الملحق في سبب مجازا بابتدئ قول اليه كتمية العنب مخفي  
 قوله تعالى اخبار الى لاني انصر فخر وتسمية البعوض صيد في قوله تعالى ليلبوكم السم يشي من الصيد مثلا ايدكم فان المراد منه البعوض في  
 بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتاخير عند الله جعل سببا هو  
 في معنى العلة اي ما ذكرنا ان اليمين والعلق بالشرط ليسا بسببين في المحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذمنا حتى لم يجوز  
 بعد اليمين قبل الحنث لانه اذا قبل وجود سبب وهو هذا التعليق بالملك في الطلاق والعلاق لان الملحق ليس بسبب فلا يحتاج الى الحل  
 عند التعليق والتاخير جعله اي المذكور وهو اليمين والملحق بالشرط سببا هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث  
 والملحق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الاجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في المحال العلة بالتاخير  
 تاخير الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه يؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير وانما كان سببا في المحال بمعنى العلة لم يجوز تعليق الطلاق و  
 العلق بالملك لان السبب لا يقع في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بملكين للطلاق والعلاق من جهة هذا الحكم  
 قد مر بان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا ان المجاز يعني الملحق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت طالق حذفت طالق  
 شبهة حقيقة علما اي جهة كونه علة حقيقة من حيث حكم غلظا لا لزوم عند وتبين ذلك في مسألة التبني عنده الملحق بالشرط خال من شبهة  
 احتية بل هو مجاز وتبين ذلك اعمال في مسألة التبني بل سبب التعليق وهي ما اذا قال لامرأته من دخلت الدار فانت طالق ثلاثا  
 ثم طلقا ثلثا والتبني تفصيل من قولهم ناجزنا جزا اي فقد نفقذ واصلة التمهيد كذا في الطبعية فعنده لا يبطل التبني التعليق لانه ليس الملحق  
 شبهة السببية عنده بوجه اذا بالاسباب وشبهته من محل يقع فيه كاسبب الحسنى في التعليق بالشرط حاصل بين الملحق ومحل فوجب قطع شبهة  
 بالكلية كالنفس اذا حل بين الرحم والمهر الى واذ لم يبق له شبهة سببية بوجه لا يحتاج الى المحل احتمال صيرورة سببا في الزمان انما  
 لا يوجب اشتراط المحل في المحال بل كيفية احتمال حدوث التعلية وهو قايما لاحتمال عود باليه بعد زوال آخر وهو في المحال يمين وغلظا

لو كانت المحال فقيقة بقاءها ولا يمتلئ تمخير الثالث وعندنا امثل تجيز الثالث التعليق متى لو عادت اليه بعد روج آخر ثم وجد بشرط  
لا يقع شيء لان ايمين شرعت للمبر يعني المقصود من شرعية ايمين سواء كانت بالثبوت تعالى او بغيره تحقيق المحل من عليه من الفعل  
او الترك فان المحل من عليه قبل حملت كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد المحال ترجع احد المجاهدين وتحقيقه كره لما يمين الشر  
هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بمن ان يصير المبرضونا بالبحر اسطة معنى انه لو فوات البر لم يزم  
البحر لا محالة في ايمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفاءة في ايمين بالله عز وجل لتحقيق معنى ايمين من محل واللعن انما هو المبرضونا  
بالبحر او يعني في ايمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر للمحال شبهة الوجوب قبل الباء في بسببية والمراد من الوجوب الايجاب ايمين  
صلا الشئ الذي ضمن البر بسببه وهو التعليق شبهة كونه ايجابا للبحر او في اجمال فصار كان قوله انت طابق ان فعلت كذا ايجابا لطلبا  
في اجمال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة بحقيقة وقوله فيكون المفضى حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والاحكام  
ان الباء صلا الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر هو الطابق التناقى وسعد ما شبهة الثبوت في اجمال يعني قبل فوات  
البر كالمفضى مضعون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المفضى لا محالة فيكون المفضى حال قيام العين المفضى في  
يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة معترصا بالبر او من القيمة والدين والكفاءة بها قيام العين حتى وجب على الكفيل واليمين حال  
بقائها ووقع القيمة حال بلا كما ولولم يكن لما ثبتت بوجبه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل النصيب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب  
لغيره وهو الاحراز من هتك حرمة اسم الله تعالى او من لزوم اجزاء لا لعينه اذ ليس الى العباد ايجاب بالبر ليس بواجب شرعا  
لانه نصيب شرعية وهو مخرج الى الشريعة وما ثبت لغيره فثبت ان جبه دون جبه فالبرين في ثبوت ايجاب كذا بتاسوج وادوس حيث لا يوجب لغيره لكن  
معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم واجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدر ما الوجود للبحر او فثبت  
عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوه تابعا على قدر بسببه فعرنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في اجمال الياسير  
في شرطه تقوم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجوه الذي قلتم فلان سلمنا انه ثبت للبحر او بقدر ما عرضية الوجود ولانه ثبت  
البحر او تعلق بفوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصل ولهذا لا يجب الكفاءة في القموس لانه عدم البر فيه اصلا بخلاف المنعقدة ورضية  
العدم للبر او ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب ايمين يقتضيه ان يكون عرضية العدم من الاصل لانه ثبت له عرضية العدم  
بعد الوجود واذ كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للبحر او بهذا العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في ايمين بالله تعالى ولكن في التعليق  
قد ثبتت اجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبتت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت اس كذا فامراته طابق وقد كان فعل  
يقع الطلاق وانما بصدره من هذا القبيل عرضية عدم البر فيه اى على وجه كانت توجب عرضية وجود البحر او بقدر ما واذ كان  
كذلك اى كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت ايمين للمعلق قبل وجود الشرط لم يتبين شبهة السبب الا في محله اى محل السبب والضمير راجع الى  
شبهه وتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبهه وشبهه وسمى مثله يجوز التذكير والتانيث افا على ما حرف  
عمال الشيخ الامام فخر الاسلام لا بد لشبهه السبب من محل يتبع فيه كما لا بد لمقتضى السبب من المحل لان شبهة الشئ لا تثبت فيما لا يثبت بحقيقة  
ذلك الشئ فيه اذ الشبهة لا تكاليد ليل مع مختلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شئ من الاحكام في غير محل لا يرى ان شبهة  
النكاح لا تثبت في الرمال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق البحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع

لا يشترط فيها فإذا كانت محل تغيير الثلاث بطل التعليل لأن التعليل ثبت بصفة وهي أن يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل بدو  
 الشرط فإذا بطلت تلك الشبهة بعوات المحل لم يبق التعليل لأن الشيء إذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة  
 إلا أنه بطل بطلان محل الشرط بأن محل الدارستان في قوله أن دخلت الدار فكذا لا يبطل بطلان محل إجراء أيضا  
 وإنما لم يشترط بقاء الملك بقاء التعليل كما شرط المحل لأن عملية الطلاق تثبت بحولية النكاح وحولية بقاء الملك وحولية التعليل  
 وليفتقر إلى بقاء المحل ولا يفتقر إلى بقاء الملك إلا في الشرط البرعي قوله بخلاف تعليل الطلاق بالملك إلى آخره جواب  
 عما قال في فرضه عليه أن بقاء التعليل لا يحتاج إلى بقاء المحل بدليل أن تعليل الثلاث بالملك في امراته حرمة على مخالفت  
 الثلاث لم يصح بأن قال المطلقة ثلاثا أن تزوجك وانت طالع ثلاثا فاصح ابتداء التعليل بدون المحل فلان يقع بدون  
 كان أدنى لأن البقاء سهل من الاجترافا جاب بأن تعليل الطلقات الثلاث بالملك صحيح وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط  
 وهو النكاح الذي تعلل به الطلاق في حكم المحل لأن ملك الطلاق يستغنى بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق  
 فكان له شبهة العلة وتعليل الحكم حقيقة علة يبطل حقيقة الإيجاب لعدم الفائدة حتى لو قال بعده أن أحقك فانت حر كان  
 باطلا وكذا لو قال لامرأة أن طلقك فانت طالع ونوى الطلاق الذي هو موجب من التعليل فالتعليل بشبهة العلة تبطل شبهة  
 الإيجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل محل التعليل لأن الشبهة لا يقام بحقيقة فصار ذلك أي كون هذا الشرط في حكم  
 العلة أو التعليل بشرط هو في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة أي ما نال لها من لزوم شبهة وقوع الجراء وثبوت شبهة  
 للمعلق قبل تحقيق شرط وهي معنى قولنا السابقة عليه والضمير يرجع إلى الشرط ومنه المعارضة أن محل التعليل يوجب ثبوت شبهة وقوع  
 الجراء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فانتعجبوا بمعارضة ذلك انتعجبوا بمعارضة تعليل الشرط الذي يحكم العلة لم يشترط  
 قيام محل الجراء بعدد وال المعنى الموجب له بل يبقى التعليل مطلقا مجردا عن الشبهة ومحملة فيمتنع لها لأن لا يمتنع بمحضه ليعتبه بقاءها  
 وهو غير انما استتم شبهة ثبوت الجراء في أمثال تأكيد الكون البر مضمونا وذلك لأن ضمن أن إليه بوقوع الجراء حاله  
 وجوده استتم لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا إلى تأكيد الملتحق بالمتيقن بفصل كانه واقع في الحال وفي تعليل الطلاق  
 بالنكاح لا حاجة إلى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجراء حال وجود الشرط لكونه تعليليا بما هو علة ملك الطلاق فيكون  
 الجراء موجودا في تلك الحالة لا محالة واعرص على ما ذكرنا بأنه إذا طلع بالطمار والايلا وقال ان دخلت الدار  
 فانت على كظهر ابي او قال ان دخلت الدار فوالد لا تزكك ثم طلقا ثلثا لا يبطل ذلك التعليل حتى لو فادت  
 إليه بعد زوج آخر وجد الشرع في الطمار والايلا واجيب عنه بان الطمار لا يبعد لا بطلان محل العملية حتى إذا كانت محل  
 لا يقع الطمار لفوات محله بانزله في منع الزوج من الوطء في وقت الكفارة فلما كان حكم المنع وبعد الطلقات الثلاث  
 المنع باعتبار حرمة المحل وإن لم يبق هناك الطريق فبطل الطمار إلا أن ابتداء الطمار في غير الملك لا يقتضي  
 وإن كان المنع مقصورا إلا عن الطمار شبهة لمحله بالحرمة وتنتفيح ذلك الملك لا يتحقق تحقيق ذلك فاما الطلاق  
 فعلة في ابطال المحل وقع الملك بعد وقوع الثلاث فانت محل الحكم فلا يستغنى اليقين بالطلاق فاما لا يلا والمعلق  
 فلا حاجة إليه أن يكون المرأة محلة فانه شيعت في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والايلا ولا سجنه





في الكتاب وصفنا رتبة العلل وعلية اسماء لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وعلية حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي قد علم  
عن معارضة العللة مثل حصر البير والعللة التي لها شبهة بالاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علية اسماء ومعنى كالاجابة  
المطعنة او علية معنى لا اسما وحكما كعللة العللة لكن باعتبار الشبهة بالاسباب الذي قد علموا القسام منه يجوز ان يجعل قسما آخر  
قوله وليس من صفات العللة الحقيقية بقدر ما على الحكم بل لواجب اقترانها معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف  
في ان العللة عقلية كانت او شرعية تنفرد على حكمها رتبة ولا خلاف بين أهل السنة في ان العللة العقلية تقارن  
بمعلومها ما كان حركة الاصح تقارن حركة الخاتم والكس تقارن الانكسار والاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متعلقين  
لزم بقاها الا من اوجود المعلول بلا عللة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العللة الشرعية الحقيقية على  
معلولها وتأخر الحكم عنها فقدما وما مرادنا في هذا هو التحقيق الى اننا مثل العللة العقلية في اشتراط المقارنة واليه  
اشار الشيخ بقوله ذلك اى العللة الشرعية مع حكمها في اشتراط الاستطاعة مع الفعل وقوله هذا متعلق بقوله  
الواجب كذا يعني الواجب في العللة الشرعية الحقيقية اقتران العللة والحكم منذنا كان الواجب في الاستطاعة والفعل  
في اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائنا مثل ابى بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين عللة  
والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي الحكم عن العللة العقلية وجوز في العللة الشرعية كذا ذكره في الحاشية رحمه الله  
وهذا المذهب السليم عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال لبعض الفقهاء حكم العللة يثبت بعد العللة  
بلا فصل وهذا يدل على جواز تأخير بشرط الاتصال وجه قولهم ان العللة ما لم يوجد بها لا يتصور ان يكون متعلقا  
حكمها لان عدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العللة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم بقيتها ضرورة واذا جاز  
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يثبت زمانين فيلزم القول بمقارنة  
الفعل ايا ما لئلا يلزم وجود المعلول بلا عللة او خلوا المعلول عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها  
في حكم احوال الاحيان الارسية ان فسخ البيع والاجارة والرهن والبصيرت وسائر العقود جائز بعد ازمته بشرط  
ولم يكن لها قضاء شرعا كما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة ووجه  
القول للمأنة قد ثبت بالدليل مقارنته العللة العقلية معلولها فان حركة لا معنى التي هي حركة حركة تقارنت  
لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تناخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علية صيرورة الشخص بشرط  
والشروط علية صيرورة الشيء فهو وجوده ان معا لئلا تقدر الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العللة الشرعية  
مقارنة حكمها لان الامل تعلق الفعل والشرع على ان العلل الشرعية اعراض في حقيقة وكاشف بالاستطاعة  
سواء لم يقبل البقاء بالبقاء او لم يقبل البقاء بالبقاء فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود  
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو ثبت كجته حكم احوال الناس ولا حاجة لهم الى بقاءها لانهم يحتاجون  
الى الحكم وانما يثبت بلا سبب لان ما وجد يثبت على ما وجد فصح وهو لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم  
لا على العقد بل يثبت سلبا انما هو موصوف بالبقاء كما هو مذهب البعض فلهذا لم يرد في ثبوت وفيما لم يرد في ثبوت

فشیخ احکامها اذ فسخ احکم لا یکن الا فسخ العقد لان احکم لیس بمنعقد حتی یکن فسخه فلم یثبت البقاء فیما وراء موطن  
 الضرورة الیه اشار صدر الاسلام فی اصول الفقه قوله واذ اتران فی احکم بیع من ائمة لما یحکم فی البیع الموقوف  
 بان باع مال غیره بغیر اذنه و البیع بشرط اختیار المبیع او المشتري او لهما کان علة ای کان باع فی حق احکم منه  
 لما یحکم علة اسماء و یسقط لاهلک لان فسخ العقد و ما حرره عنه و یبطل العقد الثانی من الاقسام المملوكة فلو علم ان البیع  
 المشرع ان یوجد کتبه من ایدیه فله و قد وجد بها کتبا کان علة اسماء و معناه ان یضد الملك لانه وضع لافادة  
 الملك شرعا و لانه و البیع الموقوف بهذه العلة لانه العقد لافادة الملك و قد ظهر اثره فی الحال فان الملك  
 المشرع یثبت موقوفه علی اجاره المالك حتی لو اعتق البیع تیوقت اعتاقه و لا یبطل و لو لم یثبت الملك موقوفا  
 لما تیوقت و یطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه و کان علة بیع و لکن الوطع للبیع فباع المالك بغیر اذنه و یثبت  
 کذا فی اجارات الاسرار و کذا فی الشرط فی البیع بشرط اختیار و غل علی احکم دون العلة و سبب البیع لما مر فی اول  
 الکتاب فبیع البیع مطلقا غیر متعلق بالشرط کالبیع و انما فی عن اختیار و کان علة اسماء لکن من صرح بالافادة الملك  
 و یسقط لانه هو المؤثر فی اثبات احکم عند ذل لما یحکم الا ان احکم الاصل و هو اثبات الملك البات تران فی ما یحکم و یثبت  
 حق الملك فی البیع الموقوف لانه لکن محرم للبیع بطلان علیه بغیر اذنه و یستلزم بالشرط فی البیع بشرط اختیار و  
 المتعلق بالشرط معدوم قیل و جوه اشترط فلم یکن علة حلا الا ان الفرق بین البیعین ان اصل الملك لما صار متعلقا  
 بالشرط فی البیع بشرط اختیار لم یکن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فیما اذا کان فی اختیار المبیع  
 لما تیوقت علی ان ینفذ ثبوت الملك له اذا سقط اختیار و فی البیع الموقوف ثبت صفة التیوقت فی الملك التعلیق  
 بالشرط و تیوقت الشئ لا یعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التیوقت ایضا علی ان ینفذ ثبوت الملك له کذا فی ذکر الام  
 شمس لائمه رحمه الله قوله و لانه لکن ای کون کل واحد من البیعین علة لاسباب ان المانع و هو حق المالك او  
 اختیار اذ ازال بالاجارة فی البیع الموقوف و باسقاط من له اختیار و یفنی المدة فی البیع بشرط اختیار و جب احکم  
 من الاصل حتی لیستحقه المشتري بزوائده ای ثبت الملك للمشتري بهذا البیع من وقت الایجاب اسی لیستحقه  
 وقت العقد حتی ملک المشتري البیع بزوائده المتصلة و المنفصلة حیثما ثبتت انه علة لایثبت بیع فی لا یتوهم یتاخر  
 احکم عنه انه سبب لافادة لان العلة قد یتاخر حکما لما یحکم فان شخص رمضان علة لوجوب الصوم فی حق المسافر  
 و احکم متاخر الی ادراک مدة ایام اخر و اصل البیع صحیح من المالك و احکم متاخر علی اصل الشان فی رحمه الله الی  
 ان تیفرقا لما یحکم و هو خيار المجلس کذا فی الاسرار و اعترض علیه بان قوله واذ اتران فی احکم لما یحکم فیسقط علی  
 اصل الشان رحمه الله لانه ینکر تخصیص العلة و هذا ینزع الی القول بالتخصیص و اجیب عنه باننا ینکر التخصیص علی  
 معنی ان یمکن العلة قائمة حقيقة و تخلف احکم عنها المانع و هنا ذل و جدت العلة اجا و یسقط لکنها لیست بعلة  
 حقيقة تخلف احکم عنها فلا یمکن تخصیصا و قابل ان یقول لا یتصور التخصیص مع قیام حقيقة العلة لان احکم اذا  
 تخلف عنها المانع لم یمکن علة حقيقة و اذا کان کذا لک ارفع الخلاف و جاز التخصیص بالمانع و الاخر یختلف قوله

قوله وكذا كل شيء من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة عند الملك المنفعة والاجارة اسم لانه وضع له واسم  
 ايضا في اليد ومعنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لا حكم لانه واراد على الموقوف وهو المنفعة التي توجد في مدة الاجارة ولم يحدد  
 ليس يحل للملك فاقا لم يثبت الملك في المنفعة في الحال لم يثبت في بدلهاء هو الاجارة لاستقرارها في الثبوت كالشئ وثمن فثبت ان  
 ليس بعقد حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان الموقوف ليس يحل للعقد كما ان يحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموقوف  
 في ملك العاقدا فثبت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولو لم يلزم الحاجة كما قيام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والمسلم  
 وقيام الذمة التي هي محل المسلم في مقام الملك العقود عليه في حكم جواز السلم ولهذا هي كونه علة اسمها ومعنى صحيح تعجيل الاجارة قبل الوجوب  
 وصح اشتراط تعجيل كما صح اداء الزكاة قبل السحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسمها ومعنى لكنه اسم عقد الاجارة يشبه  
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه ليعنى هذا العقد وان صح في الحال باضافة الى العين التي هي محل المنفعة لكنه  
 في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده كما انه يتعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول  
 مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تجرد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك تقتصر الملك في المتأخر على حالة استيفاء المنفعة  
 حقيقة او تقدير بتسليم العين ولا يثبت استند الى وقت العقد لان اقامته العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب وكون الحكم  
 بن العقد في حق العقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوعدية المضاف ثم تحيل العام والطلاق المضاف الى شهر وان  
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم العقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة لسبب القدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد وجوب  
 عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفضل الى الحكم لاسبطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبهة  
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها ثابت في الحال لقيام العقود عليه حالة العقد فلم يخرج فيها  
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الايجاب ويقتصر فيما نحن فيه على زمان  
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم العقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام  
 محلها وهو الذمة فثبتت به ملك الاجارة في الحال كما ثبتت ملك الشئ بالبيع لما قلنا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة وكن  
 لا يثبت ملك الاجارة في الحال رعاية للمساواة بين البديلين ونظر المجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجارة  
 للموajer ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجارة ثبت الملك فيها للموajer ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق  
 المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عمل المشتري الشئ الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يمنع البائع لان المتأخر  
 من ثبوت الملك وهو اختيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كما لم يكون اذا جعل الزكاة قبيل السحول لا يقع  
 الزكاة بعد تمام السحول لان المانع وهو الدين قائم فالمانع مهنا فحق المستاجر وقد سقط فثبت الملك في الاجارة قوله  
 وكذا كل شيء وعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت  
 في استقبال علة اسمها كونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكامنا تأخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته  
 في الحال لكنه يشبه بالاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدر او بحسب شبهة لسبب حقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند موت  
 متقصر عليه استند الى اول الايجاب ولما كان علة اسمها ومعنى قبل محي الوقت صح تعجيل الاداء فيها اذا قال الله على ان قصد

على هذا حتى لو صدق قبل محلي الصدق من المندرجين في هذه الفقرة كاد ان الزكاة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول وكذا ما عرفت من الخطأ  
في يوم الخطأ كذا الوضائف انذار بانصافهم واما الصلوة الى زمان في الاستقلال بوجوبها من اجتنابها والى يوسف فاما ان لا يوجد العلم بها  
ومعنى قوله وكذا كذا اي قبل ما ذكرنا من عقد التجارة وكذلك نصاب الزكاة والاسباب المتضاف لنصاب الزكاة الى اخره قال مالك  
ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العتق بل كونه تاسيا بالحول بمنزلة الوصف للغير من ملته ذات وحسن فلا يجوز تفصيل الزكاة قبل الحول كما  
لا يجوز تفصيل الكفارة قبل الكفث وتفصيل الصلوة قبل الوقت وعند الشاخصي النصاب قبل الحول ملته مائة لو خرج بالزكاة وليس فيها شبه الاسباب  
بل الحول اجل اخر المطالبين صاحب المال سيرة السفر في حق الحرام ولهذا صرح بالتفصيل قليل ولو كان وصفا كونه جوبا من العتق لما صرح بالتفصيل  
قبله كما لو جعل قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمة واذا كان كذلك وقع المردى في الزكاة غير موقوف على حلول الابل كما لا يكون  
اذا عمل الدين وكما لو اذ اصام مع فضا ولا لقيم اذا صلت في اول الوقت واذا وقع المؤدى في زكاة لم يكن له ان يسترد ومن الفقهاء ولا  
من الامام عندنا ان النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار عندنا هو في اول الحول ملته سائمة اي النصاب دفع له اذ  
لا يوجب الزكاة شرعا ولهذا يضاف الزكاة اليه وسنرى ان النصاب يترافى في حكمه وهو الوجوب لان الغنى يوجب المواساة اي الماصحان الى  
انغير لقوله تعالى وحسنوا وصالحوا في النصاب دون ماله وهو الغنى او في المغرب يقال اكسبه سائمة اي جعلته اسوة اقربى اليه  
وليفتيه يبرئ ويؤسسه لفته خميفة لكنه اي النصاب قبل ملته لصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول فلا تراخي حكمه اي حكم  
النصاب وهو وجوب الزكاة الى وجوب وصف النماء شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابته بالاسباب لوجوب احدهما  
ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ليس بما ذكرنا من النصاب هو الغنى فان الغنى لا يكتفى به والدور انفسه في الاسباب  
وزيادته المال في التجارة والتجارة الحكم وهو حلال الحول لا يثبتان بالنصاب بل الحسن والدور انفسه في الحكمين ليعوهم في المرحى  
وسفاده في زيادة المال في اموال التجارة تجعل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار والمخاطر فيخلق الله تعالى واذا لم يكن يعلق حكم  
به وهو الغنى حادث بالمال تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتقوى شبه السبب فكانه اضرار من المرحى فتقوى فانه ملته لوجوب  
تجرك اسهم ونفقت في الهواء ووصله الى المرحى اليه ونفذه فيه لان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبهة بالاسباب حتى يحكم  
بل جعل ملته لوجوب حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لا تراخي الى ما هو شبه بالعلل لان الغنى الذي هو في حقيقة فضل على الغنى  
يوجب المواساة كاصل الغنى وشبهت اي يرد اذ به ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرفت وكان له اثر في وجوب الزكاة من غنى  
الوجه ثم لو كان الحكم متراجعا الى ما هو ملته حقيقة غير معناه الى النصاب كان النصاب حقيقيا كما بني في دلالة المسارح فاذا  
تراخي الى ما هو شبه بالعلل كان له شبهة بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب جهة اصله لثباته فقال ولما كان اي الحكم  
متراجعا الى وصف لا يستقل اي لا يستند بنفسه شبهة اي النصاب لعل اذ السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما هو متقبل بنفسه  
الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد مكان هذا شبهة اي شبهة لعل فالبالان النصاب اصله وصف يعني شبهة لعل للنصاب بين جهة  
وشبه السبب بين جهة توقف الحكم على الغنى الذي هو وصفه وتبالي له فخرج شبهة الذي يثبت لمن جهة نفسه لاصلته على شبهة الذي يثبت له من جهة  
وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي من ان ملته شبهة بالاسباب انه لا يلزم وجوب الزكاة في اول الحول قطعا لغيره لثباته وقوله قطعا لثباته  
في الغنى يعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لغوات الوصف عنها وهو الغنى اذ العلة الموصوفة بها



لا يعمل بدون الوصف كالارض عنه لوجوب العشر والخروج لصفة الماء تحقيقا او تقدير من التحكم من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الامور  
لم يبق سببا لوجوب تخلف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط النجاسة فان العذر كسواء وصفا موقوفة قبل وجود الاجارة وبشرط  
الان حق المالك والمعلق بالشرط شيان ثبوت الحكم فتدبر ان لما لم يثبت الحكم من الايجاب بالمشبهة ولذلك يكمل المشتري المبيع بتردد  
التصديق والتفصيل بخلاف الساذج اذا ضام في شهر رمضان والمقيم اذا صلي في اول الوقت فان المودعي يقع من الواجب بالمشبهة لوجود العلة  
مطلقة بصفتها ولا يشبه النصاب العليل فكان اى النصاب يشبه لعل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا  
يقوم بنفسه بل يفهم بالوصف استنادا الى اصل النصاب وصار من اول المحول متصفا بما يحول ليجل بعيش بالمشبهة يكون الوصف بهذا البقاء ذلك  
الولي بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف بشئ حكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيضم ليعمل الزكوة قبل تمام المحول بخلاف ما كان  
مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اى المجل يصير زكوة بعد المحول بخلاف ما كان الشاقي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم المحول والنصاب  
كامل جاز المودعي من الزكوة لاستناد الوصف الى اول المحول وان لم يكن كاعلان المودعي تلوه ما حتى لو كان داه الى الفقير لم يكن له ولاية الاستدراك  
منه حال لان القرية قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الرغى اليه  
لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لم يعمل الزكوة الى الفقير فانها قبل المحول واراد العياذ بالله ثم المحول والنصاب كامل صار المودعي من الزكوة  
كذا في التبعين ولو صار المودعي زكوة بعد تمام المحول بشرط طلبة المصروف عند تمام المحول كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب بوليها وان  
بعد تمام المحول لكنه ثبت استنادا الى اول النصب كماله كما بناه نصير المودعي زكوة عند تمام المحول من حين الاداء لا يقتصر على تمام المحول فيعتبر بطلان  
المصرف عند الاداء لا عند تمام المحول وكان هتفتاؤه واراداه قبل المحول وبعده سواء والمحول ليس بمعنى الاجل كما ذكره محقق لان الاجل بسيط  
بنوت المديون نصير الدين حاله ليوخذ من تركته وموت صاحب المال في انشاء المحول من السقط الواجب لا يوخذ من تركته وكذا المديون يملك  
الاسقاط لاجل ذلك صاحب المال منها اسقاط المحول فحقا ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اى ويشمل النصاب مرض الموت هلته لتغير الحكم  
اى الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وجبر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من العتة والصدقة والتجارية  
والوصية ونحوها اسماء لانه وضع في الشرح للتفسير من الاطلاق الى النحر ومعنى لانه موثر في مجرى التصرف فيها هو حق الوارث بعد الموت كما اشار  
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي ادريس انك لان تبرع ورثتك فضاوحر من ان تدعهم حالة يتكفون الناس فسخه عن التبرع فيما وراء  
انكنت بحق الورثة الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف ثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العليل فاشبهه بالاسباب  
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على الماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بانها حتى  
لو وهب المريض جميع ماله وسلك الى الموت سبيل يصير ملكا في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا انقضت به الموت تمت العلة وتصف  
المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر بجمع وعوارض مرضية تقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء الامر  
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بكونه وهو الحجر  
فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الاجارة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وبذا اى المرض  
اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث فيه فان تداوى الامر التي يحدث بالمرض تنفض الى الموت  
وكان بمنزلة علة بخلاف النصاب لان الوصف فيه ليس بخاتمة كما بناه قوله وكذلك اى ويشمل ما ذكرنا من النصاب وهو عتة

شرهما القريب علة للمعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاول والوسط  
 الثاني حكم المعتق مضاف الى المعتق بواسطة المعتق وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجوب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكذا ان الحكم مضاف  
 ايضا الى العلة دون اضافة مضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة هي الحكم ايضا الى الاول كانت الاولى  
 علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شيئا بالسبب راء القريب علة للمعتق بواسطة الملك او الشر او لوجوب الملك والملك  
 في القريب لوجوب المعتق لقوله عليه السلام من ملك راحم محرم منه حق عليه نصير الشئ مضافا الى الشر او لكون الواسطة وهي الملك من حيث  
 وكان شر القريب علة حتى لو اعتق من اشتراه ناديا من الكفارة تبادى به ولكنه اخذ شيئا بالسبب باعتبار تحليل الواسطة التي هي من حيث  
 كما لم يملك بانه القتل ولكن له شبهة بالسبب من حيث انه لوجوب ترك السهم وضيق في الهوا ولو نفذ في المقصود بالرسم وذلك هو الميراث في  
 هو موقوف الروح الحكم تراخي عن الرمي الى وجود هذه الواسطة حتى لم يوجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الواسطة لما كانت من موجبات  
 الرمي كان الرمي علة لاسباب كاشرة للمعتق حتى وجب القصاص على الرمي ولم يصير هذه الواسطة شبيهة في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم  
 بوصفين مؤثرين احدهما انهما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر  
 هو العلة والاخر شرط كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود وعنده  
 ويستثنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة تيمم بالوصفين جميعا فلا يطبق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف  
 الحكم اليه دون الاول وان شارك الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجود الحكم عنده فمضاف الحكم اليه لا لغيره  
 لما شارك في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول لوجود الحكم عند عدم حكم الاول لعدم ان العلة  
 تارة تقدم بمبارضة التراجع وتارة يقدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالرأج وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفيته  
 والقطع الاخير في السكرودة احدي الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي سلام احدا الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك  
 غير انما اضعنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكره في الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي المامم البونيز ان الحكم انما يضاف الى  
 الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل نصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان الحكم العلة وذلك مثل القرابة المؤثرة  
 للنفكح والملك المقتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان العن صلة والقرابة تؤثر في ايجاب العلة والرق موجب للقطع  
 لاستلزامه الاستدلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انما صيدت حمن او في الرقين وهو النكاح احتراز عن القطع فلان تصان عن  
 اطلاقها كان أولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلوة حتى يستحق العبد النعقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يترسها النعقة  
 بقدر الملك والنعقة صلة والركوة يجب صلة للفقر او بالملك وكذا العشرة اذا ظهر التاثير لوصفين وعدم الحكم لقوات احدهما كما  
 والجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فانما كانت القرابة سالية ثم وجد الملك كان المعتق مضافا  
 اليه حتى صار المشتري منتقا وكان اشتراؤه اعتا تاما فيجوز ان يقع من الكفارة عند النسبة فيسجد المكلف بعن العدة  
 لانه تحسيرا رغبة على قدر ما لزمه بالنفس ولو كان مضافا اليها لوجود الوصف الثاني لما كان اشتراؤه اعتا تاما ولما وقع من الكفارة  
 كما عتاق امه الوالد متى تافدت القرابة اضيف المقتق اليها حتى لو ورث ثلثان عبدا مأمول النسب او اشتراؤه  
 ثم ادعى احدهما انه ابن خدام لشركه قيمة نصيبه لان العدة اية الستة عشر الوصفين وجودا حصلت

المصنف فيضاف اليه ويجعل المدعى معتقدا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقدا بواسطة الملك قوله والاول ارى  
 المصنف الاول شبهة العلل حتى قلنا يكون مؤثرا في الحكم وكونه احدى ركبي العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفقر الاسلام وذكر  
 القاضي الامام ابو زيد شمس الامنة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم عليه بالنظام معنى اخر اليه كما حد شطري البيع واحد وصفي علة  
 الربو من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان لبدء معتبرا بتمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذكر  
 الغير ليس بضاف اليه فيكون سببا محضا وقلنا ليس لسبب اذ ليس بطريق من نوع بشرته حكمه لعليل هو مؤثري ثبات حكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن  
 سببا وليس لعله بنفسه ايضا لقوات القطر الثاني من العلة لكن شبهة العلة كونه احدى ركبي العلة او اركانها ولندا قلنا ان  
 حرمة النساء يثبت باحد وصفي علة الربو او بها الجنس والقدر حتى لو سلم توهمها في قومي لا يجوز لوجود الجنس ولو سلم شعير في حنطة  
 او حديد في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة شبهة افضل فان التقدم مرتبة على النسبة عرفا وغاوة  
 حتى كان الثمن في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالنقد فثبت شبهة العلة لان حرمة النسبة مبني على الاحتياط وهي اسرع ثبوتها من غيرها  
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت احد الوصفين الذي له شبهة  
 العلة ولا يثبت بجرمة افضل لانه اقوى الحريتين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هود ونحوها في الدرجة ولا يقال لو ثبت  
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لم يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول بثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار انه علة  
 بتمامه لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة افضل ولم يثبت شيء منها به ولا يلزم عليه  
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة افضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا  
 يتوب ردي من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربو انصارت كالعدم حكما لا ترى انما ساقطة الاعتبار  
 عند وجود الوصفين عند وجود وصف واحد او كفايا الدينية والعينية فتاقتان ليضع العباد فلا بد من اعتبارهما  
 في باب الربو كالتفاوت بين القليلة ونحوه المقلية قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسمالان الرخص  
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الاطوار والقصر وكذا حكما لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا جاز وبوت المص  
 قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يطر وكان علة حكما وانما لم يثبت به رخصة اطر  
 فيها فما شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختياري فلا يجوز في اياحه الاطوار بعد  
 بخلاف المرض وليس له معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة ودون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة  
 التي مبنا على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لان ثبوت الرخصة  
 اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن بتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن التوقف على حقيقة فاقام  
 الشرع السفر النصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدأ يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر رخصة  
 الى العلة وكذا لك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما افضى تقرير شرع الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانها فقال  
 وهو لو كان اى وضع الشيء مقام غيره ليطر ليقين احدهما اقامته اسبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض  
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذا لك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى مكتمل وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطلا سقط اعتباره من جهة  
الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والشقة وبذا دون السفر لان السفر موجب للشقة لكل حال واما المرض فمقتضى  
خوف التلف والشقة وقد لا يوجد عند العلق المرض بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب الشقة منه والثالث  
اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في السبب او افذا اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به  
العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اى الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأة ان كنت تحبين فانت طاهرة  
فقال احبك لان اخبارها دليل على وجودها جله شرطا فاقم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مختص بالمجلس حتى  
لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبها والتخيير مقتصر على المجلس  
ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غير الله فلا من جهة  
لان القلب متقلب لا يستقر على شئ واما لا يوقف عليه فيعلق بحكم بدليله كالسفر مع الشقة والنوم مع الحدث فصاير شروط  
الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لغو الاسلام وكما في الطهراي الطهر النجاسي عن الجماع اقيم مقام الحج  
الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مخطو في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطو قد عمل  
مباشرة للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن الضميمة مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى  
المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا تقبل النكاح المشروع للصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم  
امر بالطن لا يوقف عليه وقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر النجاسي عن الجماع  
مقام حقيقة الحاجة تيسر قال مجلس الأئمة رحمه الله فيه ثلثة اوجه من الفقه اعدا للضرورة والعجز عن الوقوف على  
حقيقة العلة كما في المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثالث الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا والعتك  
والسج والثالث دفع المحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الرابع فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط  
للكبرك لانها علامات والله على العتمة والتوقف وفي الشرعية عبارة عما يضاف الحكم اليه وجوده لا وجوبه  
اى يتوقف عليه وجود الشئ بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت  
طاهرة فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول بصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا  
به بل الوقوع بقوله انت طاهرة عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول  
اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان من العتمة  
والعلة نسبيا مشروطا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط حكم العقل وشرط  
حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة المحبة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله  
الاول فاذا ذكرنا واما الثاني فنكل شرط لم يبارحه علة صالحة لضافته الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة  
خلقا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند  
وجوده صار نسبيا بالعلة من به الوجود وعلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط فجاز ان يخلف الشرط العلة



في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها تحقق شبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة  
 النقل من السقوط في اليد والمشى سبب محض لانه منفع اليه وليس لهية بدليل انه لو نام في موضع فخر ماتحة او نام على سقف قطع ماحوله او  
 كان في حوض فقطع لنفسه كحبل الوقوع بدون المشى فلم يضر سبب وليس لهية لكن الارض كانت ممسكة له عن الوقوع فالتعلق بالثقل  
 الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع واجبا والشرط السقوط كدخول الدار في قوله  
 انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الرق الذي فيه مانع شرط السيلان لانه كان مانعا للمانع الذي فيه من السيلان وكان الشق  
 ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق ازالة للمانع وقطعه علة سقوطه وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى  
 العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان النقل طبعي ثابت يتلقى الله تعالى لا يبدى فيه ولا يصلح  
 للاضافة فثمان العدو ان اليه وليس باختيارى ايضا بطريق الطير في فتح باب القفص ليقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشى مباح  
 بلا شبهة يعني ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب بعد تعذر اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا  
 ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنائية فلا يمكن ايجابه بدون الجنائية فتعذر الاضافة  
 اليه الصاحي لو وجدت منه التعدي فيه بان تعد المور على البئر وقع فيها وبذلك نسيب التلف اليه دون المحافر فصار كانه تلف لنفسه  
 وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيا ثابتان يتلقى الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط  
 الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الرق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليها فعلقا من العلة  
 عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني  
 فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شئ اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان البئر ووجوب  
 الكفارة فلا لاسما متعلقان بالباثمة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف  
 بالتعدي كما اذا حفر بيرا في ارض نفسه فعلق فيها انسان فان التلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لا الى الحفر الذي  
 هو شرط حتى لا يجب الضمان على المحافر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي يصلح علة في هذه الصورة بواسطة النقل  
 فلهذا لا يصلح احترازه لانه اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيلزم باختياره والصفة  
 التعدي عن الحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشى في هذه الصورة بان كان  
 ما دون المور ولم يدخل في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه يدركه اذا كان المشى موصوفا  
 بالتعدي وانما يصلح احترازه عن المشى الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف  
 الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر ملك فنهنا كل واحد من  
 والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون الحفر حتى كان دمه يدركه ولم يجب على المحافر ضمان يصلح قوله والمشى  
 مباح احترازه عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على المحافر لم يكن قوله والمشى مباح احترازه عن المشى الموصوف  
 بالتعدي وما ظفرت بروايت في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لا يملكها بغير اذن المالك فموصوف لما وقع  
 فيها لانه متعدي بالحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على المحافر سواء

كان المشي لقدرا ولم يكن فعله لم يكن قوله والمشى مباح اختار من شئ بل كان زيادة تقريه وبينا للصلاحيه الشرط العلية وذكر في  
التنزيه ولو خضر بيراني ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجر فملك بشئ للمالك الدار يجب الضمان على المحذور ولو دخل بغير اذن  
انظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على المحذور وجان احد ما يجب لتعديده بالحق في لا يجب لان الدار على متعديدا  
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلم المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم يجب الضمان على المحذور فعلى هذا محتمل ان يكون  
توله والمشى مباح الاختار من الخلف فان الضمان عند اباحة المشى بتقرير على المحذور لا اتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة  
الحكم اى لاضافة الحكم اليها او الاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافه وذلك لان العلة اصول  
في اثبات الاحكام وادخاقتها اليها كدخاقتها في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاتها لاضافة الحكم  
اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجتمع حكم مع شرط ملك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على  
المحذور لصلاحيه العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليها كمن خرج النسيان فوقع  
في بير خضر باخيره على قارعة الطريق ومات يكون البيرة عليها لان المحذور شرط علة اخرى وهي القتل دون علة الحج كذا في  
بعض الشرح قوله ولهذا اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة فلما في شهود الشرط واليمين اذا جريا  
بان شهود فريق لامرأة قبل الدخول بجهت تعليق الزوج طلاقا بدخول الدار وشهود البعد تعليق المولى علة بشرط ثم شهود  
اخرين بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اى ضمان اداء  
الزوج الى المرأة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اى تعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا تول  
الزوج انت طالق وقولي المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجرى اضافة الى الشرط فلم يضر  
شهود الشرط شيئا وسمى شهود التعليق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق  
يعرض ان يصير علة فكان هذه التسمية الشئ بما يؤول او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشئها وتم قد ثبت للعقل  
اتصال بالعمل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصير تسميتهم لشهود العلة وانما وجب الضمان فيها اذا شهد شاهدان  
بان تزوج هذه المرأة بالف و زعم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدة الدخول وان كان شاهدة بشرط  
والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدة الدخول ابراء شهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك الزوج عوض  
ما عزم من المهر وهو استيفاء منافع البضع ومنها شهود الشرط لم يبرء شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج  
عوض ملك النكاح الموجب للاستيفاء منافع البضع فبقى هذه الشهادة على شرط محض فلم يفيض الضمان اليهم قوله وذكر في  
اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم سبب اذا اجتمع السبب والعلة لصلاحيه لاضافة  
اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأة قبل الدخول بياني المجلس  
الغلا في اختيارى نفسك شهد اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعناق بان شهد فريق  
بان المولى قال لعبد في المجلس الغلا في انت حر ان شئت او قال له اختر نفسك وشهد اخرين بان العبد قال في ذلك  
المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اسس ضمان نصف

المهر في المطلق وضمن حق العبد في العتاق على شهود الاحتياطية لانه الاحتياطية هي المصلحة فان لزوم المهر  
وفوات مالقة العبد يحصل ان بالاختيار لما بالتخير والتخير سبب لانه طريق جفقت اليه فكان الحكم مضافا الى العلة  
السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا تضمن شهود الشرط فان يرجع شهود التخير وعدمه وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح  
الاضافة الحكم وهو الضمان العياحيث لم يرجع شهود الاحتياطية فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافز في مسألة المحضر  
كذا ذكر في بعض المصنفين وبينني ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدمه في مسألة شهود الشرط واليمين  
وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند ما رفته بالصلح علة قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البير والحافز  
تقال الحافز انه اسقطه نفسه كان القول قول الحافز استخفا باسمه الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول  
قول الولي وهو قول ابني يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافز فربما عوس الفاء النفس يريد اسقاطا  
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يلقى نفسه عداني البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لقا  
ولا تقربا بديكم الى التملك فعند المتأخرين كان القول قول من شهد له الظاهر الا انما استخفا في قبول قول الحافز كما ذكره  
في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ونكروا لانه الشرط التي هي امر ضروري وكان القول  
قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتج الى الاستحقاق الذي على عاقلة الحافز فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج  
الى اقامته البينة على انه وقع فيها بغيره فمنه مع ان الظاهر لغيره ظاهرا وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاته  
لا يقع فيها الا بالقاء لنفسه قصدا فيقابل لظاهره بقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجب بالشك بخلاف الجراح  
اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجراح صاحب علة اذا جرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة  
لا يقبل في العارض السقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اي على الاصل الذي  
بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى البير  
لم يضمن الحال قيمة العبد لما لكانه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسلر وهذا اذا كان العبد  
جائلا وكان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه علة شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من  
الاباق كالحرف ازالة المانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الابق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل  
نحو اصلاح لاضافة الحكم اليه فمع اضافة الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الابق الذي هو  
علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتقدم  
الى الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المتأخر وجوده عن وجود صورة العلة  
وكان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجوب  
الشرط ووجوده كقوله سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما  
عليها لا سيما وفي الكفاية فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة بمعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على  
صورة العلة ولكن نقول اذا تقدم لم يمتنع شرط بل كان شرطا شامجا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يتخلل

معنى الاتصاف الى الحكم بواسطة وجوده العلة كالسبب الحقيقي الاتصاف ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان  
وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فنثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانعقاد  
العلة بعد وجوده صورته متوقف عليه فلهذا لم يتحقق شرطه ولو يرد في بعض نسخ اصول الفقه لا صحابنا ان الشرط اذا صار علة  
علة لما يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والكان مقارنا او متاخرا كان شرطا محضاً ثم هو اى حل القيد  
ان شابه السبب لما قلنا لكيفية شابه السبب انما لخص لا السبب الذي في معنى العلة لان السبب الذي في معنى العلة ما كانت العلة مضافاً اليه  
وحادثاً به كقوله الدابة وسوقها وحماتها هو العلة وهو الباقي غير حادث به بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختیار صحيح فاقطع به  
نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان الكلف مضافاً الى ما اعترض من العلة دون ما يستحق من الشرط  
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبده الغير بالابق فابق حيث يعين الامر وان اعترض فعل فاعل فمختاراً على الامر لان الامر بالابق  
استعمال العبد فاذا انقضى به الاياق يصير فاصاله باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وقوفه متعلق بمنزلة الدابة التي  
لا اختيار لها فيضاً في التلف الى المستعمل فاما حل القيد فإزالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعترض فعل فمختاراً عليه قوله ذاك اى حل القيد  
من ذاك الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت بينة وليس من الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت  
في ذلك الطريق فاصابت شيئاً لم يعينه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالجران والوقوف ثم انها انشأت سبيلاً فاختارها وكان  
كالسبب الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون فاعلاً لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه  
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقاً لما كذا في المبسوط واقتصر بقوله فجالت بينة وليس من الطريق فاختارها في الطريق  
فسارت فاصابت في وجهها شيئاً ضمن المرسل كما اذا جازى بها لانه سابق لما اذا امت تسير على سن ارساله الا ان اى لكن المرسل  
وكان قابلاً ليقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب نقال المرسل متب سبب الاصل لان ارسال  
ليس بانالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختاراً وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سن ارساله وهذا الذي حل القيد  
صاحب شرط لان العمل ازالة للمانع عن الباقي جعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختاراً غير منسوب اليه  
وكان في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة ذاك لو سقط يعني على هذا الاصل الذي  
معدناه قال لا يمين فتح باب نفس طار الطير يعني في قول الفقيه اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يمين الفتح باخلاف  
وفي ذكره القاضية اليه انه اى الفتح لا يمين لان هذا اى فتح باب النفس شرط لانه ازالة للمانع من الطير ان جرى مجرى سبب  
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختاراً غير منسوب اليه لان الطير ان الذي به  
تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطير ان واخرج فيبقى الاول وهو فتح الباب سبباً محضاً اى شرطاً في معنى السبب انما لخص  
فلم يجعل الكلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في البيرة لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الباقي في  
مسألة حل القيد بخلاف السقوط في البيرة حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط  
من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث لم يكن حالاً ليمين ذلك المكان فلم يصلح السقوط لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه معنى  
اذا سقطت نفسى البيرة ووجهه ولم يمين الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو القاضية في البيرة علة سالمة لا خاتمة الحكم بالصلو



من تخار على وجه التقدير فاقطع بنسبة الحكم من الشرط وأقتصر على العلة وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حمل على الذئب كذا فاستند الى المكروه والفتح رفع لما لم يرفع وليس يحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحمل كانه قد فسد لان الارسال سبب حمل على الذئب بعد التعليم كما السوق قيل في كذا فافتح الباب فلا الايسر انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد ولم يحمل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمه الله اذا كان الطير في نور الفتح ففتحت انفتح لان فعل الطير بشرع فادب عليه لا ضافة الحكم اليه وان كان الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطير ان عادة والمعاداة اذا كانت صا طبعية لا يمكن الاخترازا عندما فاذا خرج على الفور واستعمل عادة كان الخروج على العادة بمنزلة سبلان العين عند شق الذوق فيكون الفتح سبب بحسب ضمان كالشئ ولم يطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطير ان لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالمدابة فذهبت صا صا سنا وان ذهبت فمخارة لانه اختيار فاسد اذا الصبح سابق فاشبه القود جبر كما ولو انقضى حية على انسان فلهبته وبالبضمان وان كانت في السع فمخارة لان السع لها عادة متاكدة فالتحقق بالطبيعة ونقط الاختيار فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارنا استخارت ما وبتنا فكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حمل القيد والسجواب ان فعل البعوضة لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يحمل عن سنن الارسال وكالمدابة تحول بعد الارسال فكذا هذا لان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كما لسوق لان السوق حمل على الذئب كذا كما بينا فتمتقل الفعل الى المكروه ولا كالتأحية لانه مباشرة الاتلاف اذا لا القاء عليه تصرف فيه بخلاف سسلتنا وطيستلنا فخرج الجية لو فتح جيرا فخرجت وسعت لاضمان عليه الحيوان اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لاحكام وكل حكم يتعلق بشرطين كان اولا وجو شرط اسما لا افتقارا حكم اليه في نفس الامر لاحكام لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما واما القسم الخامس فهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فنشئ الاحصان في باب الزنا كما يحكي بيانه قوله واما العلامة هي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلم وليا على طريق الحكم عند وجوده فاشبه التكريرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والا فان حكم صلوة والتلبية شعلا راجع ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف للزمان الذي يقع فيه المطلاق وقد تسمى العلامة شرطا ليعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والتكاح الصحيح والدخول بالتكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الأئمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالتكاح الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطان الالهية للعقوبة لاشيروط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تمثيل العقوبة وانما قلنا بالاحصان علامة امي نعرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف اعتقاده على عدمه بل هو على الصلح سجدت بعده فان الاحصان كوجوده بعد الزنا لا يثبت بوجوده بل هو معلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق بعض اليه فنعرف ان الربم غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوهه عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا في يصير الزنا في

لكماله موجباً للرحم وكان معزاً ان الزنا من وجوباً للرحم فكان علامة لا شرطاً لها هو طهارة القاضي الامام ابي زيد  
في التقويم واختارنا بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطاً  
لوجوب الرحم لعلامة مشعرين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرحم بالزنا متوقف  
على وجود الاحصان فلو لم يبق على الزني غير متأخر عنه لكان لشرطه كالتطاهرة وشرع العورة والنية فانما سألنا على الصلوة  
بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف العقد والصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق على بحيث لا يتصور تأخير  
عنه وتوقف العقد عليه بعد وجوده وصورة ثم انما شرط حقيقة بخلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست  
بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندتم بل ثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحم بدون الاحصان  
سجالات كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بالاشبهه فلذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخراً عن  
صورة العلة ليتوقف العقد والعلة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدماً على صورة العلة كما يتبين وقد يكون متأخراً عنها كما  
في تعليق الطلاق والعاق بناء على ان العقد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجوده سواء كان النكاح والبيع وبعضها يقبل  
وكذلك كالطلاق المعلق والعاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم متأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول  
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقاً على الشرط والمشرط هو العقد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط  
متأخراً عنه قوله ولهذا اى ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقى لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجوا بحال حتى سواء رجوا  
مع شهود الزنا ورجوا وحدهم قبل القضاء وبعده لان العلامة ليست بصاحبة لخلافها عن العلة اصلاً لما ذكرنا انه لا يتعلق  
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجوب خلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون  
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان  
وحدهم ضمنوا دية الشهود وعليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعاً ليشركون في المضمان لان الاحصان شرط للرحم  
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة المضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تأخر  
الا عند وجودها فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوجوبه  
ولكن سلمنا انه شرط على اختياره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند عدم  
العلة الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا وشهود العلة وسبب صلاحية الاضافة الحكم اليها فيضاف التلخيص اليهم فان  
رجعوا وجب القصاص عليهم فان ثبتوا القطع الحكم بشبهه وتم من الشرط ولا يضمن عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في سببه  
شهود الشرط واليمين لانه لا راية فيه عن السلف واختاره حاشية المحققين مثل شمس الامة رحمه الله وابي اليسر والامام الزمخشري  
ونعيمهم فيه انهم لا يضمنون شيئاً على ان هذا الشرط وهو الاحصان تحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان  
فصل حميدة يستعمل اضافة العقوبة في الشرع الى الفضائل الحميدة وصار مضاعفاً لى الزنا من كل وجه  
فحصل له العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نفي الاربع التي هي خطايا الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل  
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قوله اختلف الناس اى اهل القبلة في

في كذا مقالات العقل مدعى مدعى لما أحسنه مثل صفة اصله بالارضية وسعته لنفسه بالعبودية وشكره للنعم والنعمة والحرية والفرق في حجة  
 الاستدلال العقل بالاصل على حاله والكفران بنحوه البعث والسفاهة والظلم على القطع والنبات فوق العقل الشرعية لان عقل الشرع  
 ليس بموجبه لذاته متبالي في المراتب في الحقيقة ويجري فيها المنع والتبدل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها  
 التبدل فكان في الايجاب والتحكم فوق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحكم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء لكان  
 في المحرمة حكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع والابتنى بالوجوب والتحرمة انما يعنى التواضع لبقوله والعقاب بتركها لانها لا تكون  
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح الايمان بها حسنة ونوع ترجيح الاستدلال بما يحكم العقل لان العقل  
 في الترك فيها سواء بل يعقل ضرورة ان الايمان بهما حسنة بوجوب نوع مدته والامتناع عنه بوجوب نوع لانهما لا يتنوع  
 مما تجبه بوجوب نوع مدته والامتناع بهما حسنة بوجوب نوع لانهما لا يتنوع مما تجبه بوجوب نوع مدته والامتناع بهما حسنة بوجوب نوع لانهما لا يتنوع  
 عند من لم يجوز ولان ثبت بدليل الشرع بالابتنى العقل واليقين فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها فامتنع  
 بان رويته موجود بلا حجة وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومسافة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتبدى اليه  
 العقل فلا يجوز ان يرد ثبوتها بالنسب وانكره وان يكون القبايح من الكفر والمعاصي واغلة تحت ارادة الله تعالى شتيه لان احدا منهما  
 الا بالارادة وشيئة مما يقبح العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكره وان يكون المشابه مما لا يخطئ له احد في انه لو كان كذلك  
 لكان انزال المشابه امر باقتضاها لا يدرى العقل وانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عند من  
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان كليل كمثل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف  
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل منكره ان اوكبر في الوقف اى الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى  
 وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم يبلغ الدعوة اصلا ولا شأ من اهل شامع جبل ولم يعقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك  
 من اهل النار لوجوبه بالايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لاجبة العقل اصلا لاني لا ادخل في معرفة بعض الاشياء وتجهل بها  
 السمع ولا اثر له في الايجاب والاشياء وتوهمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف من الايمان والصدق والعدل ووجه اضدادها بالعقل بل  
 السمع فالطلو ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقده فكان ايمانه كايان الصبي غير عاقل فلا يميزه وقالوا من اعتقد الشرك  
 ولم يتبها له حجة فهو معذور حتى يازان يكون من اهل الجنة وتسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العذاب  
 قبل البعث ولما انتفى العذاب عنهم اتفوا عنهم حكم الكفر ولقوا على الفطوة بقوله تعالى لتلايكون للناس على الهدى بعد الرسل  
 اجزائهم حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلما كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثته الرسل امة  
 في حقه وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان عقبة النار ليقولون للكافرين الم يذكركم رسل منكم فيقولون بل في قدرتهم هم بحجة فالزعم  
 يستجابهم النار بالرسول لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غاليا في النفوس شافعا للعقول لاجل النواز والمخطوط  
 فيخرج الانسان على ما عليه اصل النية في فك عقله من اسر الهوى وتنبه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل  
 بسبب نقصان عقله لا اذما لم يدرى الباطل ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بالعقل وسقط عنه الخطاب فلان  
 يستقط الاستدلال بالعقل قبل ما يجزى الموجب كان اذلى وتسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع لبعثه ابراهيم عليه السلام

فانه تعالى لا يبي اني اريك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اريك ولم يقل اوحى الى ولو لم يكن العقل في نفسه  
وكذا لو اسندوا اني ضلال مبين وكذا لك استدلاله بانهم غفروا من غير وحي الله تعالى قبل ذلك الاستدلال منه بغير  
على قوله لقوله عز ذكره ولكم عذابا عظيم على قومهم وبان الله عاتب الكفار في غير موضع بان اولم يسروا في الارض فيظنوا  
كيف كان باقصة الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم غيبت عن تترك التامل ولو كانوا اسندوا بغير وحي الله تعالى قبل ذلك الاستدلال  
البحر لا يعرف الا بالبرهان على وحي الله تعالى في العالم اول على المحدث من علامات معجزة على انها من الله تعالى فلا يكون العقل  
كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون  
الشرع ولزم العقل به كما يجب بالشرح وسائر الحجج اذا قامت كذا في التوقيف والاسرار قوله والقول الصحيح في الباب اى باب العقل  
ان العقل غير موجب بنفسه لما قال الفرق الاول وغير مبدرا لهذا كما قال الفرق الثاني فان من اكرم معرفة الله تعالى  
بدلالات العقل وجد ما قد قصر ومن الرزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بعلية الوحي مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا  
بل العقل معتبر بالثبات واللاية اى اولى الخطاب اذا الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم شي كان العقل معتبرا بالثبات  
اللاية وهو من اهل النعم لانه ان يمتد به من سائر الحيوانات وهو لا يعرف الصانع التي اى اعلم النعم واعلمنا ولمعرفة مصانع هذه  
والدنيا وهو اى العقل لو رزق في بدن المادى وقيل عمله منه الراس وقيل القلب تفنى به اى بذلك النور لطريق يتبدل به من حيث  
ينتهي اليه ودرک المحوسات انما سماه نور لان معنى النور هو الظهور للمادى فان النور هو الظاهر والظهور العقل بهذه المثابة البهية  
التي هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والبرق المعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار بحسبته لانه لا يظهر بها الا الظاهر  
الاشياء فيدرک العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستبين به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرک به حقائقها واسرارها وكان  
باسم النور وقوله يتبدل اسند الى الطرف وهو الكبار والمجور وبالحكمة صفة للظهور والظهور في برارج الى الطريق ومنه الى حيث  
ومن فيدرکه الى المطلوب ومنه تباه الى القلب ليعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث شئته اليه ودرک المحوسات  
ومن ثم قيل بداية العقولات من حيث المحسوسات وذلك لان الانسان اذا بصير شيئا متضح فقلبه بطريق الاستدلال بنور العقل  
فاذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه ليعبر بيدرک بنور عقله ان له بانها لا مادية ذاتية وقدرته وعلمه سائر اوصافه  
التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظمها يتحاشا كسائر ما فيها من العجايب  
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع عظيم قد عليم قاهر عظيم معنى قوله في يتبدل اى يظهر المطلوب للقلب فيدرک القلب  
المطلوب اذا تامل ان وفقة الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا محسوس اصلا فاما يتبدل طريق العلم به من حيث  
يوجد كما علم مثلاً فانه ليس محسوس لا يخرج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم اهر راجع الى غير ذاته ليعرف ذلك بالعقل  
من غير انقطاع اثر المحوسات وقيل هو قوة ضرورية لوجودها في درک الاشياء وتوجبه تكليف الشرع وهو ما يعرف لكل انسان  
من نفسه وفي الاشياء هو جوهر بيدرک بها الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهرى جواد القدس وروح  
برواح الانس ما ودى في قوالب البشرية واصداف السانية كما انضاء استنارة بمناجى اليقين واذا اظلم حفى مدارج الدين  
هو اى العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا برزعت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء بغيرها بغيرها



من غير ان توجب الشمس وية ملك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون الحس مستقيمة في الادراك هذا فكلما القلب رك ما هو غائب  
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى  
والملكوت الملك والناظر اذ لم يزل كالمعصية والرجوت والبحروت وشعاع الشمس ما يرى من غيوبها عند ظهورها كالقضببان والشهاب  
يا كسر شعلة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل والكان الله المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال بمحصل  
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما ان لم ينضم لما بناه الله فلا يصلح الايجاب بشئ بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان لا يحال  
حقيقة كفاية الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة بمقتضى الضمان دليل السمع ولعبه بالتوفيق المتدلى في فهم  
من عاقل قبل وروده الى العقل وبعده بتفصيل العقل في مضائق الحقائق مستخرج لفكره وتوجيه بحضرة الدقائق لما حرم الغاية وتكون  
لم يتبدل الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشاد لبقوله فكلما في غيبا وية وحده ولعبه بالحصول المعرفة بتوفيق التدواكر امة لا يتقوا الا بمحصل  
والغاية وتقريره له على الدين القويم وتنبيه اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ونجم لما ذكره  
اتخذ لان ضل عن الطريق بالارتداد ووروده من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعباد ولعبه بالانقياد وقصار من اخوان اشيائين  
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين لغزو بالدين من البيع والطينان ودرج الشقاء واتخذ لان بعد نيل سعادة الهدى  
والايمان انه الكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة من عند الكرم المتعالي قوله ولما اذى ولانه لا كفاية بحجبه  
العقل لو جوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صرح منه الاداء على خلاف ما قاله الفرق الاول  
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنضج حتى اذا انحلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان  
يعني لعبه استوصفت ولم تقدر على الوصف لولفت كذلك اى غير واصفة ولا قدرة على الوصف لكانت من زوجه الانها قد صار  
مكلفه بالايمان بالبلوغ فثبت بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لكانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما لعبه  
البلوغ قوله وكذلك اى مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحجبه العقل  
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصيف ايمانا ولا كفاية لم يفتقد على شئ كان معذورا اذ لم يكن اهمل لذلك العواقب بان بلغ على شاطئ  
جبل وصابت عن ساعته فاما اذا احاطه الله بالتجربة واسهل لذلك الواقع لم يكن معذورا لان الامهال اذراك مدة التامل بمنزلة  
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب من التورم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له ما تناو والصورة الا وقد  
عرف له صور فكيف بعد وية صور احسنه ولعبه اذراك مدة التامل في حله نجا لقلبا ومصورا بل يلزم من النظر والاستدلال  
ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذ اراى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا  
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلائل  
طوبى الا لشك فيه عاقلا ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سترهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان  
مقتضى الايمان تارك اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كلفه اقامة الامهال و  
ادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة منها على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه  
وان لم يؤنس منه رشدا مع ان دفع المال يثبت بايئاس الرشيد بالنفس والمعلق بالشروط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة

الابن سنة استيفار شدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يومهم صيرورة جدا فيها والبلوغ تحقيق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة يمكن  
ان يكون له ابن سنة اشهر ثم ان ولده يبلغ الثنتي عشرة سنة ويولد له ابن سنة اشهر فمسير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار  
فرعه اصلا فقد تناها هو في الامانة فلا بد من ان يستيفر شدا بنسبة حاله فيقام به المدة مقام الرشد والشرط عند ذكره وقد جدا ما  
تحققا وتقدير استيفاء مدة التجربة فيجب في المال اليه وكذلك هنا بعد مضي مدة القابل لابن ان يستيفر العقل بصيرة ومعرفة  
بصايته العقل في الانات المظاهرة ونحوها فاما لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لا استحقاق بالوجه كما يكون بعد دعوة الرسل  
فلا يكون معذورا قوله وليس على المحمدي هذا الباب وليل قاطع ابي ليس على هذا الاموال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في  
هذا النوع وهو العقل الذي لم يتخله الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع لعدم عليه  
وكم ان كانا وكان العقل انه متغير بتبدل ايام اعتبارا بالمتناهي اذا استعمل ليل ثلثة ايام فقال انه ليس يقدر بل هو يتغير  
باعتدال الاشياء من فان العقل متفاوت في اصل الخلقة قرب عاقل متدني في زمان قليل الى ما لا يتدني اليه في زمان كثير  
فيغرض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفهموا عنه قبل ادراكه وليا فيه استيفاء  
ويؤيده ما ذكرني المتقدم في هذا الموضوع ثم قد ردت العذر الى الله تعالى بالعرف بالعقل فلهذا الوجه يكون قوله ليس كذلك من  
تمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله من جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون  
معناه وليس على المحمدي ليدفع به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه وغير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة القابل  
دليل قاطع من نص محكم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله من جعل العقل من ثمة  
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يفتق الشريعة او وردوا الشريعة بخلافه او يفتق الشريعة الكلام بخلافه او يفتق وجود الشريعة  
بخلافه فليس حجة دليل لغيره عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل لغيره عليه اذ لم يرد في الشريعة دليل قطعي على ان العقل موجب  
بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقل بل اعتدوا بظاهرة تطلبها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف من بعض  
الاشياء كالاسمان ونحو المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبعض به وعلم ان الشريعة لم يرد تجسيدا بقية العقل فلا يقع حسنة  
حتى لم يحذر وردوا نسخ الاسمان والاورود شريعة الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون اشياء وان اشياء تابع له فبما عرف حسنة  
وتجبه وتضمن تسليم معرفة الحسن والقبح بالعقل والامتناع نسخ احسنه وشرع ما قبله ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه  
ما جزمه بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله وليا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون  
موجبا ومن الغنى العقل من كل وجه وهم الاشعرية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو مندوب المشافعي رحمه الله بدليل انه  
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا ما نهم فجعل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين في الايمان وما جازا  
قالوا الا يضمنون لان قتالهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الايمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا سجالات ولم نجعل عقولهم عفوا  
واكفر عنه بعد استيفاء مدة القابل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا موجب الايمان وقوله لا يجب  
متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفرقة لان القائل يكون ملحقا لا يسجد في الغرض  
الشريعة ان العقل غير معتبر بالابدية فلو انما يلغى بطريق الاجتهاد والعقول لانه لما لم يرد ايضا لا بد له من الرجوع الى القول







غيره فالواجب حقوق الله جميعا على العبد من حين يولد كوجوب ما على البالغ ثم يسقط ما عنه بعد الوجوب بعد العبد للصبي المذنب المحرم  
وذلك لان الوجوب معنى على وجه الاسباب وتقيام الذمة لا على القدر وقد تحقق في حق الصبي تحققها في حق البالغ لان الصبي  
هو البالغ في حق الذمة والاسباب هو لولد وانما يفتقران في وجوب الاداء فثبت الوجوب باعتبار السبب وكل وهذا لان كونه  
الشريعة التي تكلف الامور بعد البلوغ يجب جبرها واختياره شيئا او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة  
العمل ولا القدرة على اختياره وانما يفتقر القدرة والتميز في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا ترى ان التام والتميز عليه  
يلزم منه الصلوة على اصله لوجوب النسب الذمة مع عدم التميز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي لانها تسقط بعد الصبي  
بعد الوجوب وفعل الجرح وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من  
غير اعتبار ما به حكم الوجوب وهو الاداء وما ذكره السكند في الغلو واخطا لا يحجب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة  
الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتداء وفي الاخرة الجواز وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه لظهور الطبع من العاصي فثبت  
المذكور في قوله تعالى سيلوكم اكرم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة يمتنع عليه كما قال الله تعالى جزاء بها كانوا يعملون فثبت  
ان الوجوب بدون حكم غير مفيد فلا يجوز القول بقوته شرعا وهذا القول اسلم لظهوره من الفساد وصورة لان الصبي غير متناهي  
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقط ما عنه لا يخلو عن فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا  
اسلم من الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب  
سالم عن هذا الفساد المعنوي وتقليلا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا وسقط لا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه  
ثم سقط لدفع الحجج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في اسفر حيث لم يقع المكروه  
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يتعلم يدل بظاهره على انتفاء  
الوجوب اصلا لكان القول باولى واليه اشار الامام في الاسلام قوله ولهذا امر ولان الوجوب بلا ثبوت عند انتفاء حكمه لم يجب  
على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجبه الله تعالى مثل العائلات والعقوبات من  
الحسد واداء العتبات لانه اهل الاداء اذا اطلب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق باسوار الدنيا من المسلمين لانهم اشر الدنياء على  
الاخرة وكذا المتصون من العقوبات المشروعة في الدنيا لانهم جاز على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو  
مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو حق وجبر من المؤمن والاخلاق ان الكافر لو اخذ من ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات  
لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكافر التوحيد فيؤمنون عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعراقيين من اصحابنا  
الاداء واجب عليهم وهو مذهب المشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخ ديارنا انهم لا يوجبون باءا وما يحتمل السقوط  
عن العبادات وان ادعى لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو التمسك وقائمة انحلال  
لانهم في احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات القائمة  
بالاجماع وانما تنظر في حق احكام الاخرة فان الكفار يقيمون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على حق الكفر  
كما يقيمون ترك الاعتقاد عند الفرق الثاني لا يقيمون ترك العبادات كذا في اليزان تمسك الفرقين الاعلى بان

الوجوب من شرط وجوب الاداء وهو ان يكون من غير عدم في حقهم فكل من الاداء بشرط تقديم الايمان كما يجب  
 في المحدث بخلافه بان الاداء بصورة فكلها من ادائها بقدر الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد ذلك كان ذلك في تخفيف السبب الكفر  
 وهو الصلح سببا لتخفيف لانه جارية الاثر حتى ان زوال الفتن بسبب الشكر وسبب الجهل اذا كان من تخفيفه لا يسقط الخطاب بالاداء والسبب الكفر  
 الذي هو راسل الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء غير فان الايمان واجب على كل من اداه فلهذا لا يثبت على الكفر وكذا الصلوة  
 واجبة على مسلم الله تعالى منه لا الصلح به ولا يتصور فيها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لفائدة توجيه العذاب بغيرها  
 ووجه القول المختار بان التثنية بين الكتابين هو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء ان يثبت الثواب في الآخرة كما من الله تعالى والكافر مع صفته  
 الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره كما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل للملك المال والمرأة لا يكون اهل للملك المتعة لها على الرجل بسبب  
 النكاح ولا بسبب ملك الرقبة كما من الله تعالى اذا انتقلت اهلته ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اهلته الاداء وبدرن الالهية لا يثبت وهذا خلاف  
 وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به الحكم وهو ما وجد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفار لتخفيف  
 عليهم كما طوا بل لتخفيف معنى العقوبة وتفتيح في حقهم بانهم من اهل ثواب العبادات وذلك لان الامر بالاداء العبادة والمنفعة في ادائها  
 للمؤمنين والامر بالاداء في الكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة معقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى لتخفيف وكذا لا يسجد لامر نظر من السلام  
 كما هو نفسي ان تخفيفه لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائه ما هو واجب عليه والكافر مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب  
 الكفار لتخفيفا عليهم والما قام لهم بالعبادة لتخفيفا وتولم فائدة الوجوب الاسم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء لا الاثم فلهذا لا يصح  
 لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على اصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلته الاداء يعني لا يثبت لنفس الوجوب  
 في حقها لعدم الفائدة وهو لا ادع عن اختياره وهو لا يتصور بدون الالهية وهو عديم الالهية لعدم العقل فادع عقل الصبي وعقل الاداء  
 اسي اداء الايمان قلنا لوجوب اصل الايمان اسي ثبوت نفس وجوب عليه دون ادائه اسي دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب  
 وصلاحية الذمة والامر بعد ذلك للزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان متعلق بحديث العالم وانه متقدر في حق من ملخص وذمة ثابته  
 للوجوب لان اصابا لم يكن متناقيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب في بعض فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه بما يحتمل السقوط  
 بعد البلوغ بعد النوم والانهار فكذا اذا ولف مولاة يذمة ثانيا فسقط بعد الصبا والحياء واذا كان الوجوب حاصلا واداءه بشرطه  
 وبعد الشداوة عن معرفته صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون  
 مناطا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه يتنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديدا الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فمخاطبا  
 بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متحدة  
 نفل وفرض يقع لفلان لان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو سلمت داني هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاصي  
 يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد  
 ما ثبت لا يستحيل السقوط بعد فلا يسقط بالصبا فيقع ادائه فرضا لا محالة والصلوة تحتل السقوط باعتبار كثرة فسقط  
 بالصبا والحياء ولا يسقط احصل لوجوب استتمام اثباتها نفلا وخبر السبب عن سببية هذا هو مختار القاصي  
 الامام ابي يزيد وشمس الائمة اسلموا اسي ونحو الاسلام من غيرهم الله ووجهه سواهم وقال الامام شمس الائمة انخصني رحمه الله

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يقدر على العمل بالبلوغ فان الاداء منه يلزم باعتبار عقله وصحة الاداء لا يكون  
لحكم مشروعه ولا يستدعي كونه واجب الاداء غير فان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب  
لا يثبت باعتبار سبب وجوبه بل هو حكم الوجوب لانه اذا ادى كونه المودعي فخره لان ما هو حكم الوجوب بوجود الاداء وصار  
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لا لعدم الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء او كان المودعي فخره فان لم  
العبد فان وجوبه لم يقتضي حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حصر الحيا مع المولى كان له ان لا يودعي ولكن اذا ادى  
كان المودعي فخره لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا لمساوقا  
اوى الجته كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجته لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما انشا الاداء  
فانواعه عرف ذلك بالاستقرار الكامل وقاصري النوع كالمثل في عاصم القاصري ثبت كذا للاختلاف ان الاداء يتعلق بالقدرة من قبل  
فهم خطاب وهي العقل وقدرة العقل بهي البدن والالسان في اول احواله عديم القدر من كونه مستعدا وحده لان  
يوجد فيه كل واحدة منها شيئا فشيئا فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منها درجات الكمال فيقبل بلوغه ورجه الكمال  
كانت كل واحدة منها قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعنوية فانه قاصر  
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي من حق الاحكام فالابلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين  
الى درجات الكمال وهو المراد بالاخذل في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احداهما  
الكمال ثم الشرع نبي على الابلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء ولو توجه الخطاب لانه لا يجوز  
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرته له اصلا والزامه بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا وبعد وجوده اصل  
العقل واصل قدرة البدن قبل الال في الزام الاداء جميع لانه يخرج في الفهم باو في عقد وسيل عليه الاداء باو في  
قدرة البدن والسبح منفي ايضا بقوله تعالى اجعل عليكم في الدين من حرج فلم يحط شرعا وعقلا ولا في امره حكمه ولا في  
بالعقل ولقد رحمته الى ان لا يتبدل عقد وقدرة بدنه فيتم عليه الفهم والعقل ثم وقت الاعتدال فيقارن في نفس البنية  
على وجه تيسر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تحريكه وتكلف عظم فاقام الشرع البلوغ الذي لا يتبدل لبدنه  
القول في الاصل مقام اعتدال العقل تيسر على العباد وصادقكم وصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم نقاد الفقهاء  
بعد هذا العهد ساقط الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وادرك حكمه وجودا وعدا وابدن كماله  
قوله عليه السلام رفع الحكم عن ثلث من الصبي حتى يحكم والحجون حتى يعين والكناسم حتى يستيقظ والمراد الحكم الحساب على قيل  
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالابلية الكاملة وهي اعتدال الحساب بالبلوغ من  
عقل ثم الاحكام البنية على الابلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسم  
الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجه كالتيمان بالند عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروع والوجه  
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروع في بعض الاوقات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج والتمس من  
حقوق الله تعالى من التفرقات منقسم الى ما هو قبيح محض لقبول الميتة والصدقة والاحطاب حسنا والاصطحاب والى ما

محقق كاتلاق والتماق والى ما هو مشهور من الامرين كالباع والاجارة وفي الكتاب ما شارة الى احكام من حيث كذا مختلف عليه  
قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء يقتضى على الالبية القاصرة فلما انة الصيغة للشان مع من العقبى العاقل الاسلام على من احكام  
الدنيا والآخره جميعا وما يخص منفعة اى صح منها يخص منفعة كجسود البنية والصدقة لمخلوقة من العدة فهذا بيان حكم القسم الاول  
من كل نوع وقال الشافعى لا يصح الايمان فى حق احكام الدنيا حتى يثبت اباؤه الكافر لعبد الاسلام ولا يثبت معه امراته المشركة لانه  
مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير  
مولى لغيره من جهة غير حال محضة عن التصرف لنفسه منفعة ومنى كان معا ذرا لا يحيل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز  
نما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول له بالحقق الماحققا ومن معرفته وليس من ضرورية ثبوت الاسلام فى احكام الا  
خيرية فى احكام الدنيا لان احدهما يفيض عن الاخر فان من محقق لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة وقبل ان يعاين  
الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولذا كان يحرمى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول  
عليه السلام ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من الله ليجتنب سببه فوجب القول بصحة كما تحققت من البالغ وذلك  
لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايان اقرارا وتصديقا وقد وجد من الاقرار وعرف منه  
التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل متميز وكلاهما فى صبي عاقل يباظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام  
وليزم انهم على وجه لا يقتضى معرفة شبهة فكان هو والبالغ سواء والالبية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى البنية العاقل  
وكذا احكاما لانه ابتداء بالندى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون اديا واهبا لغيره الى المدة  
قال الله تعالى وائتياه احكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون متهما بجمبا للداعى بالطريق  
الاولى ولعل وجود السبب الكرم من الابل لو امتنع انما يمنع كجر شرعى كفى فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان  
الايمان نفع محض والحج عنه كفا اذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلماذا لم يحتمل الشك والتبديل ولم يحتمل  
من وجوبه وبشرية زمان فلا يمكن ان يحجر العصبى عنه ويحتمل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان  
قيل نحن نسلم ان نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا فقد التزم احكام الشروع وهو دائر بين  
النفع والضرر حيث يكره به الارث من مورثة الكافر وبين منه امراته المشركة والكان يرث من المسلمين ويكمل له المسلمة  
وكان نظير البيع والشرا فلا يصح منه فلما ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفقره الواحدة بنية وبين امراته ايضا الى  
كفر الباقي على الكفر واياه عن الاسلام الى الاسلام من اهل ان الحرام بسبب القطع الولاية بنينا بسبب القطع ككافر  
منها لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف ما صحت الحقوق لا قاطعا لها فيضاف القرينة الى كفر الاخره واياه عن الاسلام  
لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب  
يرثه ولا امراته ليعتد كاحمال هو ثبت بنا على صحة الاسلام وتحققه لان يكون متحبا به بشد لا يمنع صحة الايمان  
لان تعرف كاحمال هو صحة الشئ يستفاد من حكم الاعط وهو عبادة الاخرة فما نحن فيه لا جامع هو من شرارة الايمان  
الصبي لو ورث قريبه او ذهب له قريبه قبله فليس عليه مع ان العقبى غير محض ولا يمنع شرعية الارث والبنية فى حق هذا



العصب لان الحكم الاصل لا يشترط ثبوت الملك بالعرض وهو يقع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت التمسك بناء على ثبوت الملك  
 لا مقصورا بالارث والبدن وانما التمسك لا يشترط ثبوت الملك من غير تحقق التمسك فلا يمنع الارث منه والواسطة كذا الوكيل بشرط ان يملك  
 الملك بشرط ان يملكه في اصل الشراء ويؤثر به وهو التمسك ثبت بناء عليه كذا فيما نحن فيه والادليل عليه ان الاحكام التي هي  
 من شرائع الاسلام غير انما ثبتت لاحكام الايمان بعبادة الله بان اسلم احد الجوبه ولم يعذر ومما عدا ذلك لا يفتقر الى ان المنظر  
 اليه الحكم الاصل دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم نفسه لاسلم الاموال على ما في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد الكل  
 على سائر التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقدا لاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والادليل عليه  
 انه لا يصير مسلما لاسلام الاب ولا يصير مسلما لاسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان  
 ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام بعبادته ان العصب عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا نفسه اذا كان  
 التصرف نفعا محضا كبرال الية فان الاب يقبل عليه ويقتبل هو بنفسه عندنا لان الولاية انتبت للولي عليه لغيره لا يوجب عجزا  
 عما هو نظر له محض بل يثبت الامر ان جميعا ليشفع بطريقين قوله وضع منه اداء العبادات البدنية من غير عدا عليه بيان  
 حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم معنى وضمان لان  
 ذلك يقع محض لانه ليعتاد اداءه فلا يشترط ذلك عليه لبلوغه ولهذا صح منه التفضل بحسن هذه العبادات لبداءه اتماما مشروعا  
 لصفة الفرضية في حق البالغين بالزوم مطبق او اشترع منها ولا لزوم قضاها اذا اقتصدت لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في  
 حق البالغ كذا فان اذ اشترع في عبادة على ظن انما عليه ثم يبين لها ليست عليه لصح منه الاتمام مع فوات حصة الزوم حتى اذا اقتصدت  
 لا يجب عليه شيء كذا العصب في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكاة حيث لا يصح منه اداءه لان فيه اضرارا انه في  
 الغافل باعتبار نقصان ما له فيثبت ذلك في الالائية الكاملة دون الفاصرة ولان الوجوب لا يثبت في حقه يكون الاداء منه تبعا  
 محضا بالمال وهو ليس من ابله قوله ويملك برامى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجارة الولي واذا  
 ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان ربحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة  
 والتملك والشركة والاختار بالشفعة والاقتراب بالقبض والاستملاك والرهن وغيره لان العصب اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات  
 بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والتمن والاختار والمهر للولي وقد صار اهل المباشرة بما هو موجود اصل بعض  
 حتى صح منه هذه التصرفات لغيره واستتباع الصوة كان بمعنى الضرر فاذ انفذ في توهم الضرر برامى الولي ليعقد هذا القسم بما يجرى  
 نفعا يصح من العصب بمباشرة وفي القول بصحة مباشرة برامى الولي اصابعه مثل الاصابة برامى الولي من النفع مع فضل لغيره  
 لان في اقسام عبادته لغيره لا يحصل له بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرة و  
 بمباشرة وليه وذلك لانه من ان يستعد عليه هذا البابين وكما يحصل هذه المنفعة بطريق واحد وذلك اى يجوز هذه التصرفات  
 منه عند انضمام راي الولي الى رايه باعتبار ان قصور اذ لا يندفع ذلك برامى الولي التمسك العصب بالبالغ وصادر غيره لانه قد دفع  
 ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اى غير ضرورة بطلان الباطل بخلاف ما في حقيقته اوجه الباطل حيث قال فيقيد بغيره بالاجابة فيجب على كل شخص  
 من غير من البالغين او كان فيقيد بغيره بالبلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابن يوسف ومحمد رحمهما الله انفقوا

تصرفه لما كان اعتبار راسي المولى فان اشترطه رايه الى راي العيني فصار جواز تصرفه فيه بالملك العاصم اذ لا تصرف في ملك الغير  
برايه الاحتياط وهو اذا ابا تصرفه في نفسه وكذا لا ينفذ التصرف من المولى بالعين المتصرف بها في العيني لحد اذن المولى او غيره  
فيما ان العين الفاضلة لشبهة اليه فان من لا يملك اليه كالمسبوق الوصي في مال الصغير لملكه التصرف بالعين الفاضلة ولو حصل  
من المدين العيني لغيره من الثلث كما لم ينع من العيني لملك اليه بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضلة لا في طاعة كالمسبوق ولا في  
وجه المدين لغيره بل التصرف بالعين الفاضلة تجارة حسنة وله مال بجال ولذا يجب بالتصرف في الشئ في الكل غير على تحت الاذن بخلاف  
فما حصل لملك تجارة وحالات المولى لا انه لم يشبه له ولا يذ القار الثاني مال الصغير مطلقا بل مقتضى التصرف بالامتنان والمصلحة ولا يبعد  
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العيني كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضلة من صنع التبرارة فاعلم فيكون  
بذلك استجواب قلوب المجاهدين في تحصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والعين اليسيرة او عن ايجافيه  
في تصرف العيني المأذون مع المولى لعين فاضلة وروايتان في رواية اجازة لما قلنا انه صار كالبايع بانضمام راي المولى الى راي  
المالكين ففرق بين ان يكون معاملة مع عيني او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في حال ملكه لا يكون تابعا من وليه وفي رواية اخرى  
لما قلنا راي المتصرف لعين فاضلة مع المولى الشبهة للمدين وذلك لان العيني في الملك اصطفا ما كان حقيقة واصل العقل والبراي فثبت  
لغيره شبه تصرفه لما كان من هذا الوجه وشبه تصرفه لوكلا من حيث ان في رايه خلافا ويغير ذلك راي المولى فثبتت شبهة  
الغياية في تصرفه نظر الى الوصف فاحتسبت شبهة الغياية في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تامة ان المولى  
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعيني فكما لا يصح المولى الا من نفسه لعين الفاضلة لا يصح العيني منه لعين فاضلة  
وسقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتغابن الغنا من شدة نظر الى المال  
قوله وسقط هذا الاصل اي على ان بافيا احتمال ضرر لاسيما العيني بنفسه وتحمكه براسي المولى قلنا في المجوز راي في العيني المجوز عديفا  
يتمكن اي قبل الوكالة او لو كان الوكالة لغيره مع لان فيه تعجيب عيارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر  
الحيوانات بالبيان ولذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيها هتاده الى التصرفات ودركتها فيها  
ومضارها بالتجربة فكان لغيره خيالات عبادته في اداء الشعادة حيث لا يعتبر والكائنات لغيره معناه لان صمد اداء اشهادا مستبينة  
على الولاية لما فيه من الامتياز وهو ليس من اهل الولاية والا الزام في الوكالة فلا يفسر فيها اهل الولاية فيصح لو كان العيني  
ولا يلزمه العدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والشحن والخصوصية في العيب ونحوه لان في الزامها معنى الضرر  
ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن المولى يلزمه لان تصور انه اندفع باذن المولى فصار اهل الزامهم العدة عن المولى  
والمنع وباذن المولى يلزمه فكان المراد من المجوز على هذه النسبة العبد المجزوء وكذا وان كان حكم العيني فيما ذكرنا صحيح في كل  
بدون اذن المولى كمال عقله ولم يلزمه العدة ونظرا للضرر من المولى وباذن المولى يلزمه الا التزام المولى الضرر بالذوق  
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن المفسر للاصل يعني اخره فيستعير تحريمه عليه ولا يخلو من كل ممكن  
المنفعة والمولى اظهر قبحه من احوال البر ليس لعينه فان وصية ابيه عند كماله كانت في البر لم يكن لان كان الخلافة في اوجها في  
البرودن غير عاين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلاف في وصية العيني فاهل المدين مجزؤون من وصايا

ما انفك الحق وبما أخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لا يحصل له الثواب بها في الآخرة ليعدا يستغنى عن المال بنفسه بالموت لان  
 امدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونهما نفعا محضا والذليل عليه ان الوصية احب  
 الميراث والعصبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وصى البالغ فكلنا في الوصية بخلاف تبرعه بالبنية والصدقة في حال الحيوة لانه تصرف في  
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه للبيع في احوال الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعنده ما وصية بالملكية  
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيستبرأ به الله بطلان التبرع  
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق السالي وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا بالطلاق  
 اسما لا ليعتبر كماله لرباع شاة اشترفت على الملاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بزيادة المالك لغير  
 يد ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق اسما وكما لو طلق  
 امراته المسرة الشوانا ليعتبر صحيحا نعمتها المؤسرة الحسنات لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار  
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضمان نفعا من حيث حصول  
 الثواب ففي القول بعصية ترك نفع اعلی منه لان الارث شرع نفعا محضا للموت فان اقل ملكه الى اقراره عند استغناء عنه يكون اولى عند  
 من المقتل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايعال النفع الى القريب وصدته الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله عنه  
 لان يدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس لكونه نفعا محضا شرعا في حق ابصى وفي الانتقال عنه اى عن الارث  
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا سما له فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اى الا ليعاد كذا جواب عما يقال لو كان الا ليعاد ضررا ينبغي ان  
 لا يكون مشروعا في حق البالغ فنقال انما شرع في حقه لان البنية كانه فيوزان ليشير في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والتمتاق والبنية  
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور البنية ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك  
 اى المضار في حق ابصى لانه منطمة المحرمه والاشفاق لانه طنة الماضى والدلت لعل الرحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار بمقتضى  
 ولم يملك ذلك اى ما هو ضرر محض على ابصى غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاة  
 فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعناق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند  
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس المائنة رحمه الله قال في اصول الفقهاء نعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير  
 مشروع اصلا في حق ابصى حتى ان امراته لا يكونون محلا للطلاق فقال وبذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح او لا  
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صومه الايقاع الطلاق من جهة لدفع الضرر كان  
 صحيحا فقال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب  
 الخالي عن حكمه غير محتمل شرعا كبيع الحجر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم علوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا سلمت  
 امراته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول عينية رحمه الله ومحمد واذا اردت وتعتب بالفرقة بينه  
 وبين امراته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امراته مجبورا في صمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض  
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصى فغيب ابصى من عهد مشرك بنية وبين غيره وهو يتولى بدل الكتابة فصار ابصى مطلقا بغيره

حتى يضمن قيمة الغيب بشركه ان كان موسرا وهذا لضمان لا يجب الا بالاحتياط فيكتفى بالولاية العامة في جملته مستطاع الحاجة الى دفع الضرر  
عن الشريك ففرقنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالولاية العامة لتوفير النفع  
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله ما خلا القرض اى الا قراض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك  
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى القضاة القلب القرض بحال القضاء لنفعا محققا وتحققه ان القرض قطع الملك عن العين  
ببدل في ذمة النفس او الاسترداد في العادات من هو فقير عربي ولهذا حصل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة  
فما شبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو من ذمة  
اليه لان الدين المذمى هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى ليعدل العين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب مليا  
على خلاف العادة ويقصره مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوسى باعتبار الملاءمة وباعتبار علم القاضى  
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وحوى وبنية فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف  
باسباب غير محصورة فصار القرض مع هذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيل المنافع الخاصة فذلك كالمقرض  
نظر من القاضى فيملك على الصبي وضرا من الوصى لترجم حبة التملك في حقه فلا يملك والطلب في رواية يملك لانه يملك التصرف في  
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى  
فما للاستقرض فقد ذكر في شرح وصايا اجماع الصغير القاضى فان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه  
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول الجنيته رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر  
في احكام الصغار لقلا عن النتنى انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما الرذة فقد ابيان حكم القسم  
الثاني من حقوق التداى الرذة من الصبي العاقل صحيحة اى معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند الجنيته و  
محمد رحمه الله استحسانا لعلته لا يحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يجعل تولد عفو  
بغذرا الصبا فقتبين منه امراته المسلمة ويكرم هو عن الميث من المسلمين وعند ابى يوسف والشافعى رحمه الله لا حكم للصبي  
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة ففى صحوة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه وان كان  
الطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتهما في احكام الاخرة والمال هو الصحيح لان دخول كعبة مع اعتقاد الشرك  
حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف النفس والعقل وجه القياس ان الارتداد من رخص لا يشوبه هفوة وذلك لا يصح  
من الصبي كاعتقائه عبده وطلاق امراته الماترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر لا يشوبه منقوص كالبيع فما يخص غيره ويجوز منه على وجه  
لا يتصور جهة زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو حجت برودة لوجب قتله  
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الرذة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم برودة بتحقيقها منه وكونها مخطوطة  
لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من الصبي العاقل كالبالغ وثبت الخطر في حقه  
لانها لا يحتمل ان يكون مخطوطة في وقت من الاوقات ولاني حق شخص من الاستعاضة فيجب الحكم بصحتها منه ولم تمنع  
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحرث فان البالغ مجبور عن الردة كالصبي ولم يخط حكمنا بعذر الصبا لانها لا يسقط عنها



البلوغ بعد الصبا أو نحوه ان جيله بغير الله تعالى لا يقيدته على حتى لا يجعل عارفا بشي جديد فكيف يجعل بالتدلي تعالى ليعلم مع انه  
 اتبع من جعل بغيره فلم يجعل ارتداده عفو ابل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها الا بايمان  
 وتقدرا الى الارتداد وحقيقته لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوة او جامع في حجة واعتكاف او اهل  
 في صومته متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فساده بالضرر لانه باشر بانها فيها وكذا في احكام العتقان لا يلزم لعبي من احكام  
 الدنيا كحرمان الميراث ودخول الفرية انما يلزم حكم العبيته اى لصحة ارتداده لا قصد اليه الضمير رابع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام  
 بين ضرورة احكام لصحة الارتداد لانها من لوازمها لان يكون حكم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثل الضمير  
 للارتداد اى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يتحمل العفو لوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا  
 لا يوتي بان ارتدادا وسقطا به بدرا الحرب ولم يزم هذه الاحكام لا يستتبع ثبوته بواسطة لزومها مع عدم جواز قتل الارتداد فلو ان القتل  
 ليس من الرقة حكم عين المروءة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحرمة وليس من المباح فلا يجب عليه بغيره اذ لا يجب على المرأة  
 وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العتد وهو الصبا او تحقق لعني الحجة  
 بعد البلوغ الا انه في الاحتسنان لا يقتل ويحكم على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في سقاط القتل  
 ولكن لو قتل انسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة صحته روية اهل بيته وبعده وليس من ضروراته استحقاق قتله  
 كالمراة اذا ارتدت لا يقبل ولو قتلها انسان لا يلزمه شي كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور البعثة على الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يثبت عليها من الاحكام شرع في بيان امور  
 تعترض عليها فتعنيها عن القياس على ما لها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الادا كالنوم والاعمال  
 وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع القياس اصل اهلية الوجوب والاداء كالفكر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض  
 جمع عارضة اى خصلة عارضة او فاعارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر لصيده عن المضى على ما كان فيه من حد ضرب ومنة  
 سميت العارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين بقاء الاخر على وجه يمنع عن اثبات الحكم ويسمي السحاب عارضا لمنفعة اثر  
 الشمس وشفا عمارا ونسبت هذه الامور التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية  
 الاداء من المكثوت وانما لم يذكر شيئا من الكهولية ونحوها في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الاحكام  
 وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغييرها لبعض الاحكام لدخولها في المضر  
 فكان ذلك المرض ذكرها كذا قيل واودعها المحبون والاعمال فانها من الامراض وقد ذكرها على الانفراد وجب  
 عنه بانها وان دخلت في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافرد بها بالذكر سماوي وهو ما ثبتت من  
 قبل صاحب الشريعة بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج  
 عن قدرته العبد نازل من السماء وكسب هو ما كان للاختيار العبد فيه يدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكره لانه ظهر  
 في العارضية بخروجه عن اختيار العبد او اشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغير في العوارض مع انه ما ثبت  
 اصله في العلم لان الانسان قد يتولد من الصغر كادمه حواء عليها السلام فانها خلقا كذا كانا من جنس

أقدم صغر تلك ما يشبه الإنسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولذا كان الكبرياء ما كان الصغر امر عارضا على حقيقة الإنسان ضرورة ولذا  
جعل الجمل من العوارض مع أن كان أصلي قال الله تعالى والمدخر لكم من بطون أممكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الإنسان  
وثبت في حال دون حال كالصغر وانما جسد من المكتسبة والممكن للصغر في اختياره لان العبد قادر على إزالة التحصيل لعلمه فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة  
عليه بمنزلة اختيار الجمل وكسب اختيار البقاء وبهذا اختلاف الرق حيث لم يجبر من العوارض المكتسبة وان كان العبد متكنا من إزالة في الأصل  
بواسطة الاسلام لانه ثبت بقاء على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجرة بل هي تثبت جبر الكفر والزنا والقذف والفسقة ولما ثبت  
لا يمكن العبد من إزالة فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجمل في تعداد العوارض المكتسبة  
لانها مثبتان في اول احوال المادى وتقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم  
الجنون تقدم بيان الجنون ليكنه الحق الصغر قوله وانما الجنون فكذا انما الشيم المولدين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد  
الوقوف على حقيقة العقل ومحل افعاله العقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على حواقيع الامور والتمييز  
بين الخير والشر ومحل الدماغ والمعنى الموجب للاحكام اثاره وتطيل افعاله بالبحث للإنسان على افعال مضادة لتلك الافعال  
من غير ضعف في حلة اطرافه وتورثه سائر اعضائه ليس جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صمدية العقل نظر الجنون كالصبا  
والرق فانها من اسباب الحجر نظر للصغير والمولى والحجر عن الما قول ممكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن  
اعتبارا في شرعها فذلك لا يفسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه المولى فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار  
من الاصل وتسميته الحجر اعني لا يفسد عباراته في احوال العبد والعصى لانها صادرة عن عقلي فجزان ليست ولكنها لم تعتبر بحق المولى  
والعصى فيكون المطلق الحجر فيما يطرق الحقيقة فاما الافعال فانما توجد بها لا بد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فذلك لا يؤخذ  
بعضان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكمة وهو ثبوت الملك في الضمير ويسقط به ما كان ضررا لا يحتمل السقوط  
اخر به مما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب فانها  
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات فلا يجب حيلان في البرهنة عليه  
لنوع ضرر في حقه وان لم يسقط باعذار من البالغ العقل فيسقط عن الجنون اذ وجد شرطه وهو الامتداد على مبنية وكذا المحذور  
والكفارات لانها تسقط بشبهات واعذار فتسقط بالجنون المنزلة للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والطلاق والمهنة واما  
اشبهها من المضاعف مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه ولي كما لا يشرع في حق العصى لانها من المضار المحضة قوله واداستدلى اخره كان  
القياس ان يكون الجنون ما نفع لوجوب العبادات كلها اعليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زعفران الشافعي رحمه الله  
لان اية الاداء تقوت بمرور العقل وبدون الالبته لا تثبت الوجوب بخلاف الاعمال فانه لا ينافي العقل ولا يزيل بل هو حجر  
من استحال الاله العقل كالنوم فكان للعقل ثباتا كما كان كمن حجر عن استعمال السيف لم يوشرك ذلك في السيف باعدام الا ان  
علمونا الثلاثة اسحقوا فيه اذ اهل بان زال قبل الامتداد فخلوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعمال وذلك لان الجنون  
من العوارض كالاعمال والنوم وقد اهل الحق النوم والاعمال بالعدم في حق كل عبادة لا يودى ايجابها الى الجميع على  
المكلف بعد ذلك والما وجعل كانهما لم يوجد احلا في حق ايجاب العقار وان العبادات كانت واجبة فقامت من غير عذر

فيلحق المحزون الموصوف بكونه عارضا بها بما مع ان كل واحد عذر عارض لزال قبل الامداد والايدي ان الشرح بحق العارض بالعدم  
 في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من مليل الصوم ثم تام او نوى عليه او جن ولم يقبضه او لم يقبض الا بعد غروب الشمس لصح صوم مع  
 ان الاسس كانه غير ركن وهو فعل مقصود ولا بد منه من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عذر زوال العذر  
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحق بالحق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في  
 حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توحيه ان الشرح بحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرقه حيث حكم  
 بصحة الفعل الموجود في حالة البلوغ والاعفاء ونحن في حق الوجوب المحقق العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة  
 متبصرة في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر المحزون بان امتد قصار لزوم القضاء ومرويا  
 الى المحرك وهو الجمع في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اسي لمزومه دفعا للرجح في القضاء ونعديم الوجوب  
 ايضا لان عدم الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الاثباتية الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا عذر ذلك لم يكن في الوجوب  
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المحزون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن ثباتا بلا خلاف بين اصحابنا فاما المحزون الاصلي  
 بان بلغ مجنونا مثل الصبا عند ايجدية رحمه الله حتى لو افاق قبل السكاح فمهر رمضان بعد بلوغه مجنونا اذ قبل تمام يوم  
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عتده وعند محمد وهو ظاهر الرواية  
 هو بمنزلة المحزون العارض وميل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان المحزون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان البلوغ  
 لافقة نية الله عن قبول الكمال سبقت له على ما خلق عليه من النصف الاصل فكان امرا اصليا فلا يمكن المحاق بالعدم فيلزمه الحق  
 مستحق على اكمال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاضمار واستيفاء كل منها القوة فكان مقرضا على المحل الكمال  
 بل هو اقل عارضة فيمكن المحاق بالعدم عند انتفاء الجمع في ايجاب الحق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المحزون الحاصل  
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لا زال قد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل النقصان لا نقصان حصل عليه ما  
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وعد الاستدراك اذا علم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثر  
 الواقعة في الجرح لان المحزون اذا استد لا بد من ان يكون ايجابا للعبادة معه متوقفا على الجمع لانه لا يمكنه اداء العبادات مع  
 المحزون ولذا اذا لم يقدح في العبادات عليه في حال المحزون اجتمعت واجبات حال المحزون وحال الافاق في وقت واحد  
 فيخرج في ادائها كغيره مما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبارا دانا وهو ان يستوعب العذر ونظيفة الوقت الا ان  
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت يصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فمد الامتداد في الصوم بان يستوعب  
 المحزون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر ليل او نهارا لم يجب على القضاء وهو ظاهر الرواية  
 وذكر في الكمال نقلا عن شمس الائمة المأكلوا في انه لو كان مضيقا في اول ليله من رمضان فاصبح مجنونا واستوحب المحزون بان في شهر  
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل للصيام فيه وكان المحزون والافاق فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا  
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعدة متلفوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم  
 لا يقتضيه وانما لم يستمر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب اجدها ناسا شرطا ودخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الخمس وانما يصير الى المولى في الميزان وهو الموكد على الاصل وفي باب الصوم  
يزداد الموكد على الاصل اذ لا يأتي وقت وظيفة اخرى مالم يحض احد عشر شهرا فيزداد على الاصل وهو فاسد ولا يلزم  
عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانما شربت لتأكيد الغرض مع انها اكثر حدودا من الاصل لانها لم تشرع  
شرطا لاستيفاء الصلوة بل لثبوت الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الغرض فلا يرد لقضاء لان  
المطلوب نفى المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزيادة فيه شرطا كما لا حاصل فلم يحكم ان يكون مثاله وانما  
ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اذ اراه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس فظيفة اليوم والليالي وان كان  
او اوما في بعض الاوقات وهذا كان رمضان الى رمضان كفاية لما بينهما وجعل الصوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة  
صيام الدهر كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر ودخل وقت وظيفة اخرى اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجوب جزء من الشوال  
فكان الخمس كالشكر تكبر روقته وتياكدا الكثرة به فلاحاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب كما كان هذا مثل ما قال ابو حنيفة والوكيد  
في الصلوة على ما استعرفه قوله وفي الصلوة ان يزيده الجنبون على يوم وليلة اختلف اصحابنا جسم التدقيق في جعل التكبير فاقترعوا  
ودخل وقت نفس التكرار الصلوة في هذا التكرار بان يصير الصلوة ستا لان التكرار يتحقق به واحتمل ابو حنيفة والوكيد قول  
وقت الصلوة في هذا التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليه يشير لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف  
تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم اتفق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر عند محمد رحمه الله تعالى  
عليه القضاء لان الصلوة لم يصير مثالا لم يدخل الواجب في هذا التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوة  
وهو اليوم والليلة قد دخل في هذا التكرار حقيقة والى لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام الوجب الذي هو سببه  
لليس على المكلف باستقاط الواجب عنه قبل صيدورته كذا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اي الاستدادة في حق  
الزكوة ان يستغني جنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن جعفر بن محمد عن ابي يوسف  
في الامالي قال صدر المائنة البوير وهذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في هذا التكرار بدخول السنة الثانية وروى مشاهير عن  
ابي يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالمثل لان كل وقتها الحول المائنة مدخل هذا التقدير  
باكثر الحول حلا باليسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اليسر ونف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب  
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقتها واذا زال الجنبون قبل الحد الذي ذكرناه في  
كل عبادة وهو اصله كان على الاختلاف المذكورين ابي يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبينا في حق الزكوة فيما  
اذا بلغ الصبي جنونا وهو ما لك ليعاب فزال جنونه بعد مضي سنة اشهر ثم لم يحول من وقت البلوغ وهو متيق وجب عليه الزكوة عنده  
لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف بل يستأنف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الا  
عنده ولو كان الجنبون عارضا فزال بعد سنة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الاستدادة  
وكل ولو زال الجنبون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لوجود الزوال قبل الاستدادة  
ولسادة الاصل العارض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستدادة وقوله وان كان حسنا لا يحتمل غير مثل



الايمان بالله تعالى مشروط في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار موقفا متبعا لا يورثه او لا حد سما  
 واما ان شيئا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير متبعا لا يورثه لان القدر الضار والكلان غير ثابت في  
 حقه ان الكفر لا يندرج في حقه لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده لعدم حقيقة من الابوين واذا ثبتت في حقها ثبتت في حقها ايضا لانه تبع لها في  
 الدين لا يري ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا اراد البواهي ونازلت  
 التبعية في الاسلام لا وجه له جملته مسلما بطريق الامالة فلو لم يكن برده لوجوب ان تصور وتبا وهو فاسد فليزيم القول بثبوت الردة في حقه  
 ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ خبره او البراهة سلطان فارتد او لحق به بدار الحرب فان لم يتحارب بالحق وبتر كاه في دار الاسلام لا يثبت  
 الردة في حقه لانه مسلم يتعالى دار الاسلام لان اسلامه مستغنى باحد الابوين وبالدرا فاذا ابطال حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام  
 لانه خلف عن الابوين ولو اورد ركع طحا مسلما والبراهة سلطان ثم من فارتد او لحق به دار الحرب لم يصح تعالاه في الردة لانه صار اصلا في  
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قاتل ثم من لم يتبع البرية لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه ولو اوقعه  
 والاخر ارفع لم يعدم ذلك بالاسباب التي اخرجت فبقى مسلما كذا في كل مع قوله واما الصغير فانه في اول احواله مثل الجنون والسيقط  
 عن الصغير والسيقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التكليف به بوجه لانه اى الصغير الصغير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالجنون فان  
 معنى ليم جميع الحيوانات به ليعرف ما يحتاج اليه من النافع والضرار التي يتعلق بها بقاؤه واركبه الله تعالى في طباعها والعقل تختص بالانسان  
 به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عديم الصغير كليها في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذنى حاله لانه قد يكون له الجنون  
 تميز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامر من واما اذا جعل اى ترقى الصبي عن اولى درجات الصغيرة الى اوساطها وظهر فيه شئ من انما العقل  
 فبقاها خبرها اى نوعا من الية الا اذا كان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب اذا ايجبت لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب  
 ضرابا من الالبية لانه ناقص العقل بعد البقاء والصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فيسقط به اى بهذا العذر لا يحتمل السقوط عن المبالغ من  
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشمل الحدود والكفارات فانما يحتمل السقوط باحدا او كتميل النسخ في نفسها واثبت  
 باسباب جلية مثل الوقت والمال واللبس فيجوز ان يسقط بها العذر الذي هو راس الاخذار وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي  
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى له واسم منه عن التمييز  
 والتميز بل فكان وجوب التوحيد والاداء لاداء العبد في العبد حقيقة او تقديرى مع بقاء الوجوب كما لا يند  
 في اداء الصلوة بعد حقيقة او تقديرى كما لنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا حرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا على  
 ما صرح به قوله وحملته الامر اى الامر الكلي في باب الصغير وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العمد اى ليسقط عنه عده ما يحتمل العفو  
 والمراد بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخاة وقيل العمدة ما حصل بالعبد الماضى وهو الوجوب واسم ما حصل من العرف  
 ويصح منه وله اى من الصبي بان يباشر بنفسه للصبي بان يباشر غيره لاجله بالاحمدة فيه اى لا ضرر فيه لقبول الية ونحو مما هو وقع محضر  
 لان الصبا من اسباب لرحمة طبعها فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرع القول حليا اسلام من لم يرحم صغيرا ولم يوقر  
 كبيرا فليس من اجل سبب العفو اى من كل عمة يحتمل العفو اى جعل الصبا اسببا لا سقاط كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجوب  
 واخر زب عن الردة فانها لا يحتمل العفو ومن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصلح المستحق وتعلق بقاءه بها فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يخفى في حق البالغ لعذر ولذا اى ولان الصبا سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم العفو عن الارث  
بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو با حذر كثيرة فيسقط بعذر الصبا كقول  
كان المورث مات متحفا الفقه وذل ان الميراث ثبت بطريق العقوبة وقيل العصى والبيع سببا للعقوبة لعقوبة بمعنى المجازية في فعله فجاءه في  
فانما يجب بعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه او الصبا ولا ينفى حصمة المحل ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان العصى عن الارث بالقتل  
حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارث العصى العاقل والعاقل بالعدا او كان رقيقا لا يستحق الارث من قرينه لان الرق ينافي اهلية الارث  
لان اهلية بالهية الملك اذ لو رثه خلافة الملك والرق ينافي الملك لاسبب ولان الميراث الرقيق من قرينه لعقوبة الاجنب  
من الاجنب حقيقة لان الرقيق لم يكن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لو لماله وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث  
وكذلك الكفر اى كالفري انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين  
على المؤمنين سبيلا والارث منبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبار عن ذكرها عليه السلام فبلى من لذلك ولما  
يرثني فانه يثري الى ان الارث منبني على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقيم والعدم الحق وهو الارث ههنا العدم  
سببه وهو الولاية كذا في الكفر وعدم اهلية اى اهلية المستحق او عدم اهلية المحقق الشخص كما في الرق لا يعجز اى عقوبة ولا يمنع  
بسبب الصبا الا يرى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقية لا يعز ذلك عقوبة وكذلك نها ثم  
ايشع اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في حاشية الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالهية لقرابة  
بوزوجية او دلاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط اهلية كالبهية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرس بكفره  
عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخره وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد  
اصلا فلم يكن اهل الميراث بوجبه جعل الكفر مزيل للسبب والرق مزيل الاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالهية مع الولاية  
سببا فانتفاء الولاية يقتضي اسيية قوله واما العتة بعد البلوغ فكذا العتة آفة توجب خلافا في العقل فيصير صاحب مختلط الكلام فيشبه  
بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام البهائم وكذا سائر امورها ان المحزون يشبه اول احوال الصبا اى عدم العقل  
يشبه العتة اخر احوال الصبا اى وجود اصل العقل مع تمكن الخل فيه فلما الحق المحزون باول احوال الصغير في الاحكام الحق العتة بآخر  
احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتقة  
ولو كره في بيع مال غيره وطلاق منكوته غيره واعتناق عبده غيره وصح منه قبول الهبة كما يقع من العصى كذا اى العتة يمنع العتة اى  
ما يوجب الزام شي فيه ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتقة في الوكالة بالبيع والشراء نقدا الثمن تسليم البيع ولا يرده عليه بحسب  
ولا يورث بالخصوص فيه ولا يبيع طلاقا امراة نفسه ولا اعتقائه عبدا نفسه باذن الولي ويورث اذنة ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون  
اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولما ذكر ان العتة ساقطة عن العصى والعتة لزم عليه وجوب ضمان ما  
يملك العصى والعتة من الاعمال عليها فانه من العتة وقد ثبت في حقها فاجاب عنه لقوله واما ضمان ما يملك  
من الاموال فليس لعبدته اسه ليس من العتة البقية عنها لان المنع عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان  
التسلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العتة اذا استعملت في حقوق العباد واداءها ما يلزم بالعقوبة

في اقلب الاستعمال وهو المراد بها هذا وضمان المستملك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة لكنه في الضمان شرع جبر لما استملك من  
المحل المضموم ولهذا قد ربا مثل وكون المستملك ميسرا معذورا ومعتوبا اي بالغار معتوبا لاينا في عصمة المحل لا تخا بانه لاجبة اجد  
السبب لتعلق بقائه وقوام مصالحه وبالصبا والعتة لا تروى حاجته اليه منه فينبغي معصوما فيجب الضمان على المستملك ولا يمنع بعده  
ايضا والعتة بخلاف حقوق ائمة فاسما يجب لطريق الاجتهاد فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق  
الواجبة لعتود لانها لما وجبت بالعقل وجب طرح كلامها من الاعتبار عند استئناسه المضار لم يجعل العتود اسبابا لتلك الحقوق  
حقها قوله ويوضع عنه اي من المعتوه الخطاب كما يوضع من الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات  
كما في حق الصبي وهو اعتبار عاقبة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقدير ان حكم العتة حكم الصبي لاني حق العبادات  
فان لم تسقط به الوجوب امتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام  
بشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا يخلو ان العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما  
يخلو بل العتة نوع جنون يمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي فغيره قليل عقل وتحقق  
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر صدره العقل في مختار في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر صدره في سقوط  
بان صارا بمنزلة الالة لا تبلغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الالة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط من  
الجنون كما يسقط من الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وموانع لا تؤدي الى تكليف باليس في الوسخ ويسقط من المعتوه كما يسقط  
من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يقي المخرج منه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما  
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة لانه قليل الخبز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن النظر  
بنفسه فلا يثبت له قسمة المقر على غيره لانه عاجز ولما جع الشيخ من اول احوال الصبي والجنون بين آخر احواله والعتة ذكر  
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفتقر الجنون والصغري لا فرق بين الجنون والصغير والمراد به اول احواله  
الذي لا عقل فيه للصبي لان هذا العوارض اي الجنون في محله واول ليس لزواله وقت معين فيظهره قليل اذا سلبت امرأة الجنون  
على ابيه وامته الاسلام في الحال فلا يورث العرض الى ان يعقل الجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغير محمود وفوجب تأخير العرض  
الى طهر نازله العقل حتى لو زوج الثمري ابيه الصغير الذي لا يعقل امرأة فله ثمة واسلمت المرأة وطلبت الفدية لم يفرق بينهما  
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للمكاح باسلامه مثله في التعميل تفويته وليس في  
تركه الفدية الا ما خسر من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي او انه معصوم على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان التأخير اولى فاذا  
عرض عليه القاضي الاسلام فان علمه بالفرق بيدها وانما مع العرض وان كان الصبي لا يطلب باسلامه لان الخطاب انما يسقط منه فيما يوجب  
العدوون حق العباد ووجوب العرض هنا ملحق للمرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يورث الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا  
الا بانه منه فلا يورث حق المرأة في البلوغ كذا في شرح الجاسق قوله ولما لم يصح العاقل والمعتوه العاقل فلا يفارقان يعني في وجوب العرض  
في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في  
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كما سلام الصبي

العاقل نص على صحة اسلامه في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يقيد العرض عليه فوجب العرض على وليه  
 ونفعا للعلم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احتراز عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وانما  
 في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وذلك وليه وفي حق المجنون العرض على وليه وذلك نفسه  
 فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويغافلها في ان الواجب في حق المعتوه العرض على وليه  
 وفي حقها العرض على نفسها ويغافل المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويغافل في المعتوه الصغير الذي  
 لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذلك قيل النسيان  
 يعتبر بالانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة من الخط وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ ويطلق المراد عن التعريفين بالنوم والاختيار  
 وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا باقية واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعتوه عليه فانها  
 خرج بالنوم والاختيار من ان يكونا اما لمين باشيا كانا يعلمتا تقابل النوم والاختيار ويقوله لا باقية عن المجنون فانه جهل بما كان  
 يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرامات كثيرة لكنه باقية وقيل هو آفة تعترض للنسيان ما يغفل عن الطبع طير ومن الذكر فيها  
 وقيل هو امر يسهل الاحتياج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينال في  
 نفس الوجوب ولا وجوب الاداء للناس بالالبية وايجاب الحقوق على الناس لا يؤدى الى ايقاعه في الاحتياج الوجوب  
 به اذ الانسان لا ينسى مبادات استوائية تدخل فيه من التكرار فلهذا انما كان النسيان اذ كان غالبيا في حق من حقوق  
 صاحب الشرع بحيث يلزمه واراد باللائمة ان الخلق الطاعة منه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان طبع  
 لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لعقلها  
 من غير عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبته تنفورا للطبع  
 عنه ويغير منه حال البشر ولهذا ايجز كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف  
 جعل جبر لكن اي جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المقطع لم يوجد في الصوم وجعل كالنسيان  
 قد وجدت في فعل الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت منه وجودها الحلال وعند مدبرها الحرمة وهما من حقوق  
 الله تعالى عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض له وانه يمنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد منه بالكلية  
 فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو لوجوده حتى لو اخطأ مال النسيان ناسيا يجب عليه ثمانية  
 لان حقوق العباد محترمة كما جرت كما هي لانه لا يتلوا لانه ليس للعبد على العبد حق الا بالبل وقدر في نفسه وهي محترمة في حقها فاعتقل  
 بها قوامها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا ينتفع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى لانه  
 جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتلوا مباداة بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع فناء من افعلهم  
 وقال الله تعالى ومن جاهدنا بما يجاهد لنفسه ان الله يغني عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجزة لعدم  
 العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذ دل الدليل عليه قوله ولما لم يأتى ولان النسيان في الحال  
 جعل عن ذراعتنا ان سلام الناس لما كان غالبيا بان وقع في القعدة الاولى على من هذا القعدة الاخرة لم يقبل



الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للمصلي بهية مذكورة انما العقدة الاولى ام الاخرى فيكون مثل النسيان في الصوم  
 فيجعل عند اجزائها السلام في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان بهية المصلي مذكورة  
 لم يفت من النسيان اذ انظر اليها فكان وقومه في الغفلة وتقديره فلا يجعل حذر الله ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما الثاني  
 فكله النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمسح الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلاستها واستعمال العقل  
 مع قيامه فيخرج العبد به عند اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معدة لا تخضر في الدماغ المروج  
 للغضائ في سن الجريان في الاعضاء مع قيامه فيخرج العبد به وقوله فخرج من كذا ليس بجديد النوم اذ لا غما وسجود داخل فيه لكنه بيان  
 اثر النوم وقوله فادرج تأخير الخطاب للاشارة بنجته قوله فخرج من استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم  
 محجرا من كذا كان حكمه تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال غفلة وهو القنصل  
 تقرير عدم الانتباه وهذا لان نفس المعجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى آخر القدرة لان يطول  
 زمان الوجوب فحينئذ يسقط فعله للخروج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضا ما يفوته فلهذا لا يستدليا  
 ونهرا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالالمية وقوله فبطلت عبارة نتيجة قوله وهو بيان في الاختيار يعني لما كان في النوم  
 لا اختيار املا لانه بالنية ولم يبق لنا ثم تميز بطلت عبارة فيما بنى على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والرشا  
 صار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يثبت قوله ولم يتعلق الى اخره اذا قرأ المصلي في صلوة قائما وهو قائم  
 لم يصح قراءته في الخمار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا المايته قياسه وركوعه وجوده من الفرائض لصدورها لا من  
 اختيار واما العقدة الاخيرة فلا نص فيها من محمد رحمه الله وقيل انما تقتضي من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من  
 جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يفسر به ذلك الشيء وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع بالقيام  
 والقراءة والركوع والسجود ولهذا الوجه لا يصح قيام وقراءه وركوع وسجود بحيث في ميته ولو كانت العقدة من جملة الاركان  
 لتوقف البحث عليه فان البحث في العيين لا يتحقق الوجود ذلك الشيء وحيثما على الاستراحة فيا شبهها بالنوم فيجوز ان  
 تحتجب من الفرض بخلاف سائر الاحوال فان جبا على المشقة فلا يتأذى في حالة النوم وذكر في النسيان اذ انما في العقدة  
 كلها فعليه ان يقع قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم من الفرض لان الشرح جعل النائم  
 كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام بعدد وهو ممن لا تيسر له وهو  
 مختار الشيخ الا فم السلام وذكر في المعنى وقاوسى قاضيان والمخاضتان صلوة والمخاضتان صلوة تقصد من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم  
 في الصلوة وهو في النوم تقصد صلوة هو المختار فانما اذا قصدت النائم في صلوة فلا رواية فيها من جهة ايضا فقال تكلم بالوجه الكف في تقصد صلوة  
 ويكون من ثلاثة قد ثبت بالنص ان التقية في صلوة ذات ركوع وجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ان يكون في حال  
 لو انزل بشوة في اليقظة وتقصد صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وبهذا الضميمة المتأخرين احتياط كذا في المعنى ومن  
 شرط من اوس من ابي حنيفة انما يكون حدثا ولا يقصد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويصلي على صلوة بعد الانتباه لان هذا هو المصلي  
 بالتحقق باعتبار المعنى الكلام فيها وهذا زال بالنوم ففوات الاختيار ما تحقق الحدث فلا يقصد الى الاختيار لا يتبع بالنوم

التي هي في هذه الحالة مدتها وما يسهل له الراف فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في حاشية  
 نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في الحقيقة والظن كالتفط في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا ولما  
 كونهما حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان الحقيقة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزال معنى الجناية  
 من فعله ومختار المصنف ومخر الاسلام جميعا انه لا يكون حدثا لزال معنى الجناية حدثا بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا  
 لان النوم يبطل حكم الكلام فبتين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالسائل الثلاث دون الاخرة وحده قوله والافتاء  
 كذا لا غش فتوريزيل القوي ويعجز به والعقل عن استعمال قياس حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين رح وكانه وادار فتورا  
 غير طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحترار منه يحصل بقول زيل القوي انه لا يحل بالالبسة كالنوم لان العجز عن استعمال العقل  
 لا يوجب عدم العقل فيبقى الالبسة ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار ووجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تأخير  
 الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الافتاء اشرك  
 النوم بمعنى في كونه عارضا وفي تقويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة امسلة اي طبيعة بحيث لا يحلوا الانسان عنه في  
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يد على معنى الانسانية ولا يزال أصل القدرة  
 ايضا وان اجب العجز عن استعمالها وتمكن ان الله بالتجربة وهذا اي الافتاء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة  
 حياته فكان اقوى من النوم في العارضية في القوة اصلا لما بينا انه مرض مزيل القوي ولهذا لا يمكن ان الله يفعل احد تلك  
 النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الافتاء حدثا في كل الاحوال مطلقا كان  
 او قاعدا او قائما او ركعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استمرار الفاصل لا اذا غلب  
 فحينئذ يصير سببا لاسترخاء فتكون حدثا ومنع اي الافتاء البنا قليلا كان الافتاء او اكثر اسطعما كان المعنى طويلا في مطلق  
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحد  
 في المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منها يتوثر في المنع من الاداء لانه مفقود في كل واحد  
 منها كذا في بعض الفتاوى بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يتبع البناء بمنزلة الراف وذكر  
 في فتاوى قاضي خان ان الغسل في الصلوة من غير تعمد محال تاما حتى اصطحب فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تقصد  
 صلوة لانه حدث سماوي فلهذا ان يتوضا ويبنى وقيل لا تقصد صلوة ولا يتنقض طهارته كما لو نام في السجود قاطبا انام مطلقا  
 متعمدا ينقض وضوءه وبطلت صلوة بلا خلاف واعتبر استداد الافتاء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا  
 استند ولم يعتبر استداد النوم في شئ اصلا وكان القياس ان لا يسقط بغيره بشئ وان طلال كما ذهب اليه بشيون خياث للرأي لان  
 يزول العقل ولكنه يوجب خلافا في القدرة الاصلية في شئ في تأخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم لما ان الفرق ان الافتاء  
 قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر مادم هو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما  
 مادة وهو الجنون والصغر فيقط القضاء ثم استداه في حق الصلوة لان يرتد على يوم ويلجوا بتأثير الاوقات عند ان ينقطع  
 رحمه الله تعالى والبي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند تعمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجمل

في الجدل وقال الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان معنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه  
القضاء لان وجوب القضاء يمتد على وجوب الاداء و فرق بين الصوم والاغفار فان الصوم من اختياره بخلاف اغفاره ولكن تخمينا  
لجمله على ان معنى الصلوة في كل يوم فلو ان معنى عليه اربع صلوات فخصنا من ذلك ما سار على عليه يوما وليست في الصلوة على من لم يرض  
به من معنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم ينعى الصلوات فخصنا ان استداؤه في الصلوة بما ذكرنا كذا في المسبوق وفي الصوم  
لا يعتبر استداؤه وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك  
فلا حرج من الجسد البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغمار و وجوب القضاء يمتد على  
و تخمينا لان الاغمار يندرج في تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الالهية او بالخروج ولا تزول الالهية به لما  
ينبغيه لا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكسر وجوده واستداؤه في حق الصوم نادرا لانه ما يمنع من الاكل والشرب  
وحياة الانسان شهر ابد ومنها لا يتحقق الانادة فلا يقع لبقاء الحكم عليه وفي الصلوة استداؤه غير نادرا في وجوب جبرها فيجب اعتبار  
قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج وسنه رقيق القلب وفي عرف الفقهاء  
بوجوبه من ضعف حكمي يتبنا الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات و أشهر  
بالحكمي عن المحس فان العبد ربما يكون اقوى من الحر صلا ان الرق لا يوجب ظلما في سلامة البينة فطاسا وباطنا لكنه وان توك  
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتفويض والملكية المال وغيره ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى  
ملكو بالاستيلاء ثم ان ترقا منهم نافذة وانكسرت محجمة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم  
بالنسبة اليها حتى صاروا عرضة التملك في وقتنا فاما فيما بينهم فلم حكم الاجازة بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت له الاحكام  
في حقهم شرعا اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فكل المكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وحمله وا  
انفسهم ملحقه بالمجادات حيث لم يمتنعوا بعبقورهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية افعاله  
ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبدة عبدة والخلق باليهام في التملك الابتدال  
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء  
ثابتا بحكم الشريعة لها من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يعق العبد  
برقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالحراج  
فان في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتبدل على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم  
ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للمار اي الذي نصب لامر فعله من العرض يقال فلان جعل عرضة  
الملك اي منصوب بالسيادة يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لاي حكم اي معرنا لما فتهذوه بكثرة الخلق  
به والمعنى هنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرنا ومنصوبا للملك والابتدال اي الاستهان قوله وهو وصف لا يخل  
التجزى اصله التجزؤ بالهمزة لكن الفقهاء ليسوا الهمزة تخفيفا كما هو مذموب بعض العرب في الهمزة فصارت تجزؤا بالواو ثم  
تجوزوا بالواو فصاروا لا يخل التجزؤ في غير تاوز ولا وقال محمد بن الحسن

من مشائخنا انه يحمل التجزى فهو تاصي لفتح الامام بلدة وراى النصاب في ان يسترق النصف فم دلف ذلك منه والاصح ان التجزى  
لان سببه وهو القدر لا تجزى اذا لا يتصور قسمة نصف الشخص شأنه دون النصف والحكم على من على السبب كفى الميسر والاعتماد  
على كونه وهو لا تجزى ولانه شرع معقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شيئا كما ذكره من النصف والاصح ان التجزى  
في قبول هذا الوصف كما تجزى في النصف بالعلم والحمل وكما ان المرأة لا تجزى في النصف بل للحمل والحمل هو الميراث من التجزى ووجهه  
فيما نحن بصدده من المسائل ان الحمل في حق قبول حكم الرق او العتق او الامتاق او الملك والاعتناق بقبول التجزى او لا يقبل فافهم  
ثم استدلل على ان ما ذكره هو مذنب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد كراي في آخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انهم سبب اصحابنا  
جميعا ان يجعل حيدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه شلهم يجعلوا بنسبة آخر واحد في الشهاده كما  
المراة ان بنسبة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والميراث والكلج والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو عند الرق لا يقبل  
التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع مباركة من قوة ملكية يصير الشخص به المملوكية والشهادة هو المولى لا ينعى  
بها من يد المستولى حتى لا يملكه وان قره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وبثوث مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشاغل دون  
بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق المنصرف عما جسد للغير  
حتى لا تجزى فهو تام وزواله الاصل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالايجاع وثبت الملك لكل واحد منهما في  
النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك في النصف الاخر بالايجاع وينزول عن النصف المبيع المغير واذا عرفت احكام الرق  
والعتق والملك في التجزى ومعه فافهم انهم اختلفوا في تجزى الاعتناق فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله الامتاق لا تجزى  
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده عتق كله ليس  
فيه شريك ولان الاعتناق انفعاله العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرت فاكسرت  
فلا يتصور الاعتناق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الكسار الاستحالة وجود المزدوم بدون اللانهم فاذا لم يكن النصف  
وهو العتق تجزى لم يكن الفعل وهو الاعتناق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلاق كما لم يكن تجزى لم يكن  
التطلاق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتناق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض بحدته  
ثبتت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتناق تجزى حتى لو اعتق شقصال من عبده لا يعتق الكل ولكن يفتى الملك  
الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه  
لا يراد الى الرق بالتجزى بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقله يحل الفسخ وهو المكاتب والسبب هنا انه ملك للمالك  
لا الى احد وذلك لا يجتمع الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده كلف عتق بقيه وهو المراد من قوله عليه السلام عتق  
كله اى يصير حرة فخرج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بياننا انه لا يثبت له فيه الرق ولان الاعتناق بالملك ليس بالعتق  
في تجزى في الحمل لا البيع وذلك لان نفوذ تصرف المكاتب بملكه وهو ملك للمالكية دون الرق لانه اسم لنصف شرعي  
مجازاة ومعقوبة على كونه كما قلنا وهو لا يحمل الملك لانه شرع معقوبة بالجمانية على حق الله تعالى فان جردت المكاتب عن ملكه  
فليكون جزاءه عقاله لحد الرق فافهم ان يكون على المستولى وتعلق بملكه الملك بقتل الرق في الحمل لا يدل على انه ملك



ففقد الميراث فاشترى الملك فموتوا وابتاعوا ذلك لا يدل على ان الميراث مملوك له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان العتق  
 من مقتضى انزاله ملك المالية فيقبل العتق لان العبد من حيث انه مملوك يتجزى كالانساب الا انه انزاله الى العبد والعبد  
 لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطا يوجب روال الرق وثبت العتق فكان فعله اسقاطا وعتقا بواحدة  
 انزاله المالية على معنى انه اذا اتم انزاله للملك بطريق الاسقاط بعقبه العتق ان يكون غسل المزيل لاقبال الرق كالعتاق  
 فعله لا يحمل الزوج وانما يحمل البينة ثم تزويج الزوج بنقض البينة فيكون فعله تمكينا او كثر القرب يكون عتقا بواحدة الملك  
 لا بد وان الواسطة نفسا معنى قوله الاعناق انزاله الملك وهو يتجزى الى آخره قوله وصار ذلك ما ي اسقاط  
 الملك الذي هو يتجزى لثبوت العتق الذي هو عتق يتجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاجابة الصلوة فانه يتجزى  
 حتى كان فاسلا بعض الاعضاء تظهر او من غير ذلك من ذلك لا بعض فلا يثبت اجابة الصلوة التي هي غير متجزئة اصلا  
 بل يتوقف على غسل الباقي وكما عند اطلاق التحريم فانها متجزئة وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزئة  
 كان مواقع الطلقة والطلاقين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالته  
 الملك من البعض حق العتق لان الانزاله لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعناق اقوى من التبريد والاستيلاء  
 ولما استحق العتق للحال ولم يحمل النقص وجب بكليته من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبين حر وعبد وان في الكتابة  
 تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار  
 فالما حصل ان الاعناق عند اثبات العتق قصدوا انزاله الملك منها واثباته بانزاله الرق الذي هو ضده وبما  
 لا يتجزى ان فلا يتجزى الاعناق واذا لم يتجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وارتفاع نصف الملكية  
 وعنده الاعناق انزاله الملك قصدوا ثبوت العتق منها لانزاله لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره  
 وحقه في الملك وهو يتجزى فكان الاعناق الذي هو اسقاطه تجزيا قوله وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احقر  
 بلغة الاشارة من النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع الملكية المال ينافي بالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه  
 المولى اقيام المملوكية لا يعنى مملوكية من حيث المالية لان حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالك من هذا الوجه لان الملكية تعنى القوة  
 والمملوكية تعنى من العجز وبما متناهيان فلا يمتنعان سجة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه  
 مالك المال من حيث انه ادعى لاس من حيث انه مال كما قلنا في ملكية غير المال قلنا لو قيل بالكية من حيث انه ادعى لميزم منه ان يكون  
 المال ملكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك يتبدل للمال والمال تبدل ولا يجوز ان يكون المتبدل يتبدل في حاله واحدة بخلاف ملكية  
 باليس مال لان الضرر لا ادعيته الى اثباته كذا في بعض الشروع ولا يخلو امن وبار فالاولى ان يمسك في هذا الحكم الاجماع فان قيل ينبغي  
 ان لا يتجزى الرق ابدا ملك التصرف بالكية ملك للمال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا  
 في نفسه جاء تزويجا وقد مات له البينة هذا التصرف وكان يتابع من المولى حتى ياشهر بامره ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في نفسه  
 معنى ان المولى لا يملك الشئ من نفسه في دفع ماله ابتداء فيقضي للمالية في ملك هذا التصرف كما انه لا يملك التصرف كالتصرف في المقتار  
 بالحدود والقصاص معنى ان مالكه ملك التصرف كذا في المذون اليسوع واذا ثبت ان الرق يبطل بالكية المال لا يثبت للاحكام البينة

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمالك بالتبعية والحق للمولى اذن لما للمولى بذلك كما لا يملك كان الاعتراف لانه من أحكام الملك  
 فلا يتناقض وقال مالك رحمه الله تعالى لان ملك المتعة يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالعتق والجواب ما بيننا ان سببه هو ملك  
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم ابلية فكذا امكنه بخلاف النكاح ولا تاتر اذن المولى في اثبات الابلية التام في استقامته منقضاء  
 ابلية العبد فالتبعية لا تاتر التي بواسطتها بيننا دأبه تعالى لا على فعلية من السير وهو النكاح يقال تسربت جارية وتسربت كما تعال تطنت وتطنت  
 وحسن الكاتب بالذبح ان حكم العبد بركه لانه صار حق بمكانه لم يترتب عليه ذلك جو الالتماس في له فابال اليوم يذكره قوله ولا يصح منها جرم  
 الاسلام يعني لما ابطال الرقبة ملكية المال لا يصح من العبد والمالك حجة الاسلام حتى لو جاز بقوله فلو كان باق من المولى لان العبد  
 والاستقامة من شرطه وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصل الانسانية في البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المتنازع  
 فظان للملك رقبته كانت المتنازع مادية على ملكه لان ملك الذات ملكت الملك للظواهر فكانت المتنازع للمولى واذا عدت القدرة اسلام  
 يثبت الوجوب بالانتماء على عليه اى على المولى في سائر المقرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يجعل بها الصلوة والقرض  
 والصلوة المفترض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها متع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المأبود قبل وجود شرطه فلو ان  
 عن الغرض بخلاف الفقير اذ لو لم يستغنى حيث صار مادي عن الغرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لانه وانما بشرط التمكن من المولى  
 الى موضع الاداء فبما طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصل المتنازع التي هي حقه فكان قرصا فاما متنازع العبد  
 فلولاه وبان المولى لا يخرج المتعة من ملكه فانما وقع اداؤه بملكه لغيره فلا يترتب له الغرض كما لو ادعى الكفارة بالمال لا يصح لانه يترتب  
 بملكه للملك وهو للمولى لا لنفسه وبهذا الجملة اذ بان اذن المولى حيث يقع من الغرض لان الجملة تودى في وقت الظاهر خلاف الظاهر  
 ومتنازع الاداء الظاهر من حق المولى فكان اداؤه الجملة بمنافع مملوكة له فجاز من الغرض كذا في النسب قوله الرق لا ياتي في ملكية  
 غير المال وهو النكاح والدم والحياة لان الجبهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع ملكية  
 لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء من قبيل اصل الحرية لانهما من خواص الانسانية والضرورة داعية على اثبات هذه الملكيات ايضا  
 لان العبد مع صفته الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون له القضاة وهو لا يملك التفرغ بها للمولى وطيا عند الحاجة كما لا يستعمل بها  
 مولاه اكلا وللبساء عند الحاجة وليست له ابلية يملك العبد فاذا اطارق له له دفع هذا الحاجة لا النكاح فثبت له ملكية النكاح وانما يوقعه فغاده من على  
 اذن المولى دفعها للغير منه فان النكاح مستقر لله وفي ايجابه بدون رضا المولى اضراره لان المهر يخلق برقة العبد اذ لم يوجد له المهر يخلق  
 وما يمتنع حق المولى فلا يمكن يد من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقطه حقه من المالكية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر بين العبد بدون اجازته ولو  
 اجاز بدون الاعتاق كان المالك ليضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لاعند الاجازة فخرقنا ان حكم النكاح يثبت للعبد والمالك  
 للنكاح وون المولى ولا يقلل ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان للعبد المالك للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لان القول انما يملك اجباره  
 للمالك من الزمان الذي هو سبب للمالك النقصان لا لانه ملك لانه كان العبد هو المالك ليضع بعد الاجازة وون المولى وموالمالك المطلق الذي يوقع  
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لا لابقائه فثبت له ملك الدم والحياة كما يثبت ملكية النكاح ولهذا لا  
 يملك المولى انكاف عنه اذ الملك له فيه ومع اقرار العبد بالقضاء من الزمان وون للقصاص من حق المولى وانه هو الذي يملك النكاح  
 وكان هذا اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصير وجوبه به في الحال ولا يثبت المحسنة لانه لا يملك

اصل حریت حق الدم والحیوة فهو له دنیا فی الی الی کمال الحال فی الی الی البلیات المضمومة للبشر فی الدنیا واحترمه من الکرامات  
 المضمومة فی الآخرة فان العبد یسادی الحرفیة لان اہلیتها بالتقوی ولا رحمان للحر علی العبد فی التقوی و انما ینافیہ لان کمال  
 المحال فی الکرامات ینبئ العز والشرف والرق ینبئ عن الدل والهوان فلا بد من ان ینبئ بتناف من الذمۃ فان الایمان  
 بہا یصیر اہل الایجاب والاستیجاب و ینبئ بہا عن سائر الحیوانات فیکون کرامۃ و اہل فان استغفرش بحسب اثره وتوسعة طرق نضاً  
 المشوۃ علی وجہ لا یتلزم بحقوق اسم و ملائمة کرامۃ بلاشبہ و لهذا تس اہل فی حق الیہ علیہ السلام الی الشح والی مشا الزیادۃ  
 شرفہ و کرامۃ علی کافۃ الخلق والولایۃ فانہا تنفیذ القول علی الذی اشار الی وللاشک ان ذلک کرامۃ لانه من باب السلطۃ ثم من  
 نقصان الاشیاء الثالثۃ بسبب الرق فقال حتی ان ذمۃ ای ذمۃ الرقیق ضعت بسبب الرق لانه من حیث انہ صلد بالاررق صار  
 کانه لازمۃ لاصلا ومن حیث انہ انسان مکلف من ان ینبئ لہ ذمۃ نظراً بوجود اصل الذمۃ و لکنہا ضعیف بالرق فلا یحتمل الذمۃ ای  
 لم تقو علی تحملہا بنفسہا لضعفہ لا یمکن المطالبۃ بہ بدون النعمان بالیۃ الرقیۃ او الکسب الیہا اذا لا ینبئ لاعتبارہا الذمۃ الاصحۃ  
 المطالبۃ فاذا صحت الیہا الیۃ الرقبۃ والسبب علی الذمۃ بہا فیستوی من الرقبۃ والکسب لزمۃ الرقیق لما صحت بانہما سبب الحرۃ  
 وجب نعم الکسب الیہا التعلق الذمۃ بہا و لیس المراد من تعلق الذمۃ بالکسب ان العبد یتس فیہ بل المراد من ان الکسب الموجود فی یدہ  
 تصرف الی الذمۃ اولا فاذا لم یف بہ اہل یمکن لہ کسب یعرف بالیۃ الرقبۃ الیہا لیلایع الرقبۃ بالذمۃ بالیۃ الکسب بالاجماع الیہا  
 اشیر فی الامر الا ان لا یمکن یمہ فیستوی فی الذمۃ کالمدر والمکاتب و یفتق لیمض عندہ فی ضعیف رحمہ اللہ قوله ولکہ  
 اہل کما طرأ الرق فی نصف الزمۃ طرأ اثرہ فی تنصیف اہل الذمۃ یمہ علیہ ملک النکاح المرء اہل لہ من لا یتک العبد  
 الامراتین حرمین کما اشار الیہما و قال لک رحمہ اللہ ان یتزوج اہل بالان الرق لا یؤثر علی مالکۃ النکاح حتی لا یخرج العبد  
 من اہلیۃ النکاح و لا یؤثر فی الرق فاحر والعبا فیہ سواء کمالا لطلاق ولکہ الدم من حق الاقرار بالعقود و قلنا ان الرق موثر فی  
 تنصیف اما ان تعدد ذمۃ نفسه کما کل رات فی کجود و عدو لطلاق و اقرا وعدۃ و ذلک لان استحقاق النعم بوصف الانسانیۃ و قد  
 اثر الرق فی نقصانہا حتی انقصت اہلیۃ استحقاق النعم فلا بد من ان یؤثر فی نقصان النعمۃ و اہل لہ من لک اثر الرق  
 فی انتفاء صہ اسے النصف کما دل علیہا شارة قوله تعالی علیہ من نصف ما علی المحصنات من العذاب و قد روی عن عمر رضی اللہ عنہ  
 قال لا یتزوج العبد اکثر من اثنتین قولہ و تطلق الایۃ اثنتین یعنی سواء کان زوجاً امراً او عبداً لان الرق کما اثر فی تنصیف اہل  
 الرجل اثر فی تنصیف حل المرأة و ہو ما صارت المرأة بمحل النکاح لان اہل لہ من ما یشاء کما ہو لہ من ما یشاء  
 الرجل لہ سبب للسکن والازواج و یخصم لنفس و یصل لولد وامرأة یمکن ان لہ ذمۃ لامرء بالرجل و سبب حصول المهر و وجوب النصف  
 المأدود و ہما یحققان بہا فان اہل ذمۃ نے حقہا بالاطریق الاولی فلما ینصف حل الرجل بالرجل ینصف حلہا بالرق ایضا و الطلاق  
 مشروع لتقویۃ ہذا اہل فی حقہا کان حل المرأة اذ یدکان علیہ الطلاق فی عتبات و سہل علیہا کمن ملک عیدین تکلفا قیومین و ملک  
 مرد و احل ملک اعتباراً لکان حل لایۃ علی اہل النصف من حل حرۃ کما ان حل العبد علی النصف من حل حرۃات بنصف ما یفرق بہ  
 حل حرۃ و ہو طلاق و نصف الا ان الطلاق الواحد لا یتجزئ مکمل و صارت حرۃ بہ حل لایۃ طلاقین و یؤید ما ذکرنا قوله علیہ السلام  
 طلاق الایۃ فتمتان و عدتہا حیضتان و تنصیف العدة لہا اثر فی حق النساء لانیہا من سبب لک النکاح یؤثر الرق فی تنصیفہا

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفته نصفها لكن اختلفوا في ذلك فاحلوا عدة الواحدة لا قبل التصفية فيتم كل ولا تسقط لان  
 الوجود راجح على جانب لعدم الاحتياط فيه ايضا ولتقسيمه كان للامة الثلث من القسمة وللمرة الثلثان لانه تقسيمه على كل فتنصف بالرق  
 كما هو وقد روي انه عليه السلام قال للمرة يوم من اقسامه للامة يوم قوله واحدا ما تنصف احد ودفع حق العبد والامة لان تعليل العقوبة  
 بتعليل الجناية وتعليل الجناية يتوافر النعم فان التمتع لما ملك في حق شخص كانت جنايته على حق النعم اعظم من جنايته من لم يملك النعمة في  
 حقه والليل عليه ان النعمة لما ملك في حق شخصين باستيفاء خط من المرة كانت جنايته الزلزامية اقل من جنايته التي تمنع المملكت النعمة في  
 ازواج النبي عليه السلام ودفعه عن نفسه لتشر من لصاحبه كان شرع العقوبة على تعدد الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيره من  
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من يات منكم بغاظة مبينة ايضا عفا لهما العذاب فحينئذ ولما اثر البرق في تصفيف النعم في حق العبد  
 والامة كما بينا اثره في تصفيف النعم في حق العبد والامة لما بينا اثره في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فاعلم ان تصفيف النعم في حق العبد  
 من العذاب وهذا في كل ما يمكن تصفيفه فاما فيما لم يمكن فليس كذلك كالقطن في اسرة فان اخذ العبد فيه سواء قوله وتنفقت قيمته فتمت  
 الى اخره ولما كان لرق كمال الجاهل انتفعت قيمته نفس العبد من قيمة امره اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمة ولا اثر على عشرة  
 الاف درهم لكن تنقص منها عشرة صاهم وان كانت قيمة عشرة الف الفاد اكثر ودون في يوسف والشافعي رحمه الله فيجب قيمة على الجاني  
 على العاقلة بالنفقة بالمنة بالمنة لان معنى المالمية في العبد راجح على معنى النفقة في هذا الباب بليل ان النفقة اذا انتفعت من الرتبة يجب القيمة  
 وان جاز الضمان يجب للمولى ولكنه في العبد ملك مال ان كان الواجب بدل المالمية يجب تقديره بالقيمة بالنفقة بالمنة بالمنة كما في التفسير  
 نقول اعتبار معنى النفقة اولى من اعتبار معنى المالمية لانها اصل المالمية قائمة بها فان النفقة لو زالت بالموت لم يبق المانع لو  
 زالت المالمية بالاتفاق بقيت النفقة ولهذا كان المعبر في الجواب بالقصاص عن الكفارة بمعنى النفقة منه ودون معنى المالمية فلهذا في الجواب  
 المال ثم يجب الضمان بمعنى النفقة لانه خطر المحال وخطره باعتبار صفة المالمية لان كمال حال الانسان في الاصلية ينتج كمال  
 المالمية بالحقبة الزكوة بناحية ثبوت المالمية المال بالزكوة ثبوت المالمية النكاح وقد انتفعت المالمية العبد بالرق فانه يثاني المالمية المال فلا  
 من ان ينقص بدله كما انتفعت دية الانثى من دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب قصصها في المالمية الا ان الرق ينقص احد طرفي  
 المالمية وهما مالمية المال ومالمية النكاح ولا يبعد منها لان العبد في مالمية النكاح مثل الحر ومالمية المال لم تنزل عليه بالمالمية فاسما ثبت  
 بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الفرض المتعلق بالمالمية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة  
 اليه والعبد وان لم يربح اهل الملك الرقبة فهو اهل التصرف في المال الذي هو اصل اهل الانتفاع العبد على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة  
 فيكون اهل انتفاعها وعلى طريق قضاء الحاجة ملك العبد الا ترى ان المادون اتحق اليه على كسبه كما كانت اعدا يتعلق الذين  
 يكسبه الذي في يده الا ان هذا لا ينافي مع الحاجة مع العارية وكل الواويع العبد بالانفيرة لا يملك المولى الاستدرا ومن المودع ما ذوقا  
 كان العبد ومجوزا كذا في مائة شرح اجماع الصنف فوجب القول بفقان في دية لانا لتصفية واما بالانوثة فيعندم احد طرفي المالمية وهو  
 مالمية النكاح فانه وان ملك المال قبة وقصفا وبيعا لا يملك النكاح بل هي ملوكة فيه فلو والعدا لكنتين بالمالمية وجب تصفيف ديةها واما دية  
 عجز الجواب عما يقال يجب على هذا التخرج ان ينقص دية العبد من دية الحر بمقدار الربع لانها من مالمية عن مالمية الحر بالربع لانها قبة منها  
 ان بالمالمية العبد والتصرف اقل من مالمية الرقبة فلا يكون في التفتيش بقدر الربع بل ينقص ما لم يخط في الشرح وهو عشرة داهم لانها



كل ما يستولى به من احره استتعاها وكل ما يتحقق به قطع اليد المتحررة التي لها حكم نصف العبد في بعض الاحكام وما يرد ذكرنا  
 يقول بن سعد ولا تملك بقيمة العبدية احره فقص منها عشرة دراهم ومثل هذا لا يتحقق حكم المصروع من رسول الله عليه السلام فان  
 لا نسلم ان المالكية النكاح كالملة لتعبد بل هي ناقصة لوجوب احرها ولو فقهنا على اذن المولى بملكان احره والثاني اقتصاها على احره  
 بملكان احره حيث تجاوزت الملة الى الرابع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق لصي فان ملكية كالملة مع توقفا  
 على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضر عن المولى على لصي بالبلوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا بمنصيف مد  
 المالكية في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتصفى الكل فان ملكية فيما ملكه من النكاح مثل ملكية احره لنقصان قايما الجوا  
 من استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته المقبول عن دية احره فهو ان المقبول الضمان ضمان الدية في قليل القيمة ولهذا تجوز  
 فيه القيمة وتحملة العاقلة الا ان الموجب لنقصان وضرره ورتبه ما لا التي انتقصت بها ملكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته  
 ما لا نقصنا بذلك بسبب المالك بدل دمه لا يدل ماله واذا لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو الماله لانه يكون ذلك  
 التاقص بسبب الاعتبار بالمال يدل دمه لا يدل ماله واذا لم يكن اثبات النقصان بالاعتبار بالابان اردادت قيمته الماله على  
 دية احره وجب لنقص ماله لكن يقدر له خطه لما يمينه وجوب ضمان المولى لا يدل بالمال لانه اقتصاص وجب للمولى  
 ايضا وهو بدل النفس بل لاجتماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصح مستحقا فيستحق  
 المولى النبي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص قوله وهذا عندنا اي كون العبد ابا للتصرف في المال والاستحقاق في اليد  
 عليه فله بيتا فان المادون تصرف لنفسه بطريق الاصله لا بطريق النية وثبت له الحكم الاصيل وهو اليد على كسبه وكان  
 الاذن فك الحجة الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف كما واثبات اليد للعبد كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد ثابتة بالاد  
 غير لازمة لخلف الاذن عن العوض واليد اثباته بالكتابة لازمة لانها بعوض كالمملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعندنا  
 رحمه الله ليس بل للتصرف بنفسه ولا استتعاها اليد ولكنه يستفاد به اليد لانه من المولى فهو يحرر المولى بطريق النية كالمولى  
 تصرف المولى فيه وفي الاكساب يدنياب بمنزلة يد المولى وتنبه على ان الاذن نوع من التجارة يكون اذنا في انواع كلما عندنا وعندنا احر  
 رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهر او سنة كان ما فوينا ابد الى ان احر  
 عليه لان هذا اسقاط الصحيح والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندنا حتى ان يقبل التوقيت اخرج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف  
 حكمه وهو المملك وان جعل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون ابا للملك واذا لم يكن ابا للملك الذي هو المفقود ومن  
 التصرف لم يكن ابا السببية وهو التصرف لانه شرع الحكم لانه فلا ينفصل عنه واذا لم يكن ابا للتصرف بنفسه لم يكن ابا لاختصاص  
 اليد ايضا لان اليد لا تستفاد بالملك المتصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامران في حقها واثبت انه ليس بالالتصرف  
 نفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا لا ولي بطريق النية كالتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف  
 الا بالتخصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر جعل سببا في شره وعمله ذمته صاحبه التزام الدين واعتبار الكلام بعبد وده  
 على الاذن واليه الحكم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها ثبتت بالعقل وبولا يتصل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت ردائه في العبد  
 واختارنا في الزيادات وكذا الدلالة لمكون للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به ابا للايجاب والاستيجاب

كما يتبين والعبد من هذا الوجه لم يصير مملوكا للمولى ولما سلب عليه مخاطبة الحق سبحانه وتعالى وبمعنى اعتراضه بالحدود والقياس بموافاق المولى  
ان يصرف من ذمته بان يشترط شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلة الدين ايضا  
ببطلان ثبوت دين الاستملاك في ذمته وببطلان العبد المحجور لواقعة نفسه بالدين مع الاقرار ووجوب الدين بالذمة حتى لو كفل انسا  
بمعنى ولو اخذ به في الحال ان العبد لو اخذ به بعد العتق وهذا ان صلاحية الذمة لا التزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم  
يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقاء العبد لا التصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امر اصلي مقصود منه و  
لك العبد وكان عالما في العتق لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولما لا يمنع حكم المولى بما حقه من الديون ولو كان نائباً لرجح عليه الوكيل  
يرجع على المولى والى خلفه اى العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم الهبة السبلة كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان محجورا  
عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق بالية الرقبة والكسب استثناء وهذا ملك المولى فلا  
يتمتع الاستيفاء بدون رضاه واذا اذن فقدره ليقط حقه فكان الاذن فكان المحجور كالكتابة فلا يقتل تخصيصه بنوع دون  
نوع فان قيل لو كان للعبد تصرفا لنفسه وكان حكم واقعه لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيئا ثم امتنع  
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم امتنع وكما لو باع الراهن الرهن ثم افترقه فنفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه  
نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انفذ التصرف بموجب الملك للمولى لا يمكن  
تفنيده على العبد بعد اعتق عبده والى المانع من ثبوت المانع التصرف حتى وقع بجمته لا ينفذ بجمته آخره بخلاف النكاح لا ينفذ  
على الوجه الذمسي توقف اذا الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للرهن فحين تنفيذها عند نه وال  
المانع من غسيه تخصيصه واعلم ان لما اختار في ثبوت الملك للمولى طريقتين احدهما ان ملك العبد بالتصرف يقع العبد ملك  
الرقبة للمولى ابتداء والعبد من هذا حال نفسه لان عمل الانسان من مدين ان يقع له دين ان يقع لغيره كان واقعا  
كالمكاتب لما كان كسبه لسيده من وجهه ونفسه من وجهه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا وانما سأل ان ملك الرقبة  
لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينفذ للعبد فيكون مكره لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهل الملك فقد راعا قلع له فاستتمت المولى  
لا بالتصرف ولكن بطريق الخلفه عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولما قال ابو حنيفة رحمه الله ودين  
العبد يبيع ملك المولى في كسبه لانه انما يفتقر الملك من جمته العبد كالوارث مع الميراث فيثبت ان للمولى كسبه بسبب ملكه في  
رقبة لا يتصرف العبد والى هذا الطريق انما ارجح بقوله والمولى يحلفه فيما هو من الزوائد وانما جله من الزوائد لانه مشرع وسيله  
الى ملك السيد الذي هو المقصود والتمكين من الاستعلاء والوسائل غير مقصود بل هي من الزوائد قوله ولما اى ولان الملك  
لا يثبت للعبد بل للمولى يحلفه فيه ولان الاذن غير لازم جلدنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن والوكيل وان كان هو بطلا  
في نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كوكيل والمولى كالمولى حتى يثبت  
الملك له ولما كان للمولى حق المحجور عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون  
له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب لان المولى لا يملك عزله بدون تعينه نفسه فلم يكن جله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء  
الملك باقوله في مسائل من المولى يتعلق بقوله دعائه مسائل الماذون اى كفى ما يتعلق ببقاء الاذن اى جلدنا في حكم الملك

المحلل من المولى وفي حق تبادله الاذن في عاتق مسائل الماذون كالكسب فمن مثلثة القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة ثم من  
 المولى في البيع بعض ما كان في يده ما تجارته او اشترى شيئا وحالي في ذلك بعين فاحض او يسه نعم مات المولى فنجح اصل العبد جاز عند  
 المولى خيفة رجلا من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تعرف الموكل بتغير تصرف العبد  
 المولى لعل من ورثته يملك كما يتغير تصرف الموكل بمصر الموكل وصا كما اذا باشره المولى بنفسه لاسد امت الماذون بعد مده فغير من الثلث  
 وكذا الحكم عند ما في الحماية بعين بنسبه فاما الحماية بعين فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عند ما لا  
 يملك هذه الحماية سيج لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي جابه بعض ورثته المولى كان الحمايات لان سائر ورثته العبد  
 كباشره المولى والمريض لا يملك الحماية في شئ من ورثته ولو اقر الماذون في مرض مولاه بدين او غضب ودويعة قائمة وستر ملكه و  
 او غير من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين المصحة من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته  
 وكسبه في فواته اقر العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقاره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين المصحة سندا فلهذا  
 في هذه المسائل اشكالها قبل الماذون فيايرج الى الملك وكالكسب والمولى بمنزلة الموكل يستمر اعتبار مده في هذه التصرفات ولم يعتبر  
 خصه العبد ومن اشكالها في ان العبد الماذون اذا اذن لعبد في التجارة فغير المولى الا ان التجارة الثاني كالكسب اذا وكل قد قال له الموكل عمل  
 بملك لا ينزل الماذون ملك الموكل صار محجوبين كما لو مات الموكل صد المولى ودين ويشترط العلم للماذون بالحق بصحة كما يشترط  
 علم الموكل بالعزل وكخرج الماذون من ملكه لم يجر من ملكه لم يجر للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على عزيمة وقت الاذن  
 كالكسب بالبيع ليس له ولاية فيقبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا وارثه والعياد باسد  
 وقتل فبدا الحق بدرا سحر صار العبد محجورا كالكسب يصير معزول عنه هذه المسائل ونظائر جعل العبد كالكسب في حال بقاء الماذون  
 قوله والرق لا يورث في عصمة الدم الى اخذه عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالانكاح قتاله وبصاحب الشرع على نولين موثبة  
 وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير  
 التعرض نعم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص ان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في عصمتين بالكفارة ان كان  
 القتل خطأ وبالقوة والاستتغار ان كان عمدا فالرق لا يورث في عصمة الدم موثبة كانت او مقومة بالاستقاطا والتهنيض وانما يورث  
 في قيمة اية قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد انتفعت قيمة الواجبة بسبب العصمة الرق فقال اثره  
 في تهنيض القيمة لما يملك في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت به الايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالارزاق والعبد فيه  
 في كل احد من الامم مثل امره بالقصاص اما في الايمان فظاهره بدار فانه يورث في وجود حقيقة بما يوجب الرق في هذه  
 الدار بالاسلم والقرم عقد الذمة والرق مما لا يرب بملك لان الانسان بالرق يصير عبدا للمولى فلما كان المولى محجورا بالاسلام لم يلحقه  
 محجورا بها ايضا كسائر ماله ولذلك اعي العبد بما لا للحر في العصمة بقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال شافعي رحمه الله بقتل الحر  
 لا يقتل الماتكة منها فيما يتي عليه القصاص من النفي لاننا عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكلمات التي احتضت بها وصايت بها  
 عرفت من الكلمات وقد تمس في العبد من الماتية التي تحمل تلك الكلمات فاحتمل النفي بمجاوزة للماتية فكان العبد في مقابلة  
 محزون في النفي فاحتمل من كل وجه والعبد نفس والى فاشق القصاص من الدليل على الانتقام من النفي انتقام من العبد لا يلزم

عليه مثل المذكور بالا في استحقاق الكرامة ولما انقضت بل من ميا من بل من الرسل لان كذا ثبت اليه على خلاف ما في المتن  
 ان انفس العبد موصوفة على سبيل الكمال المساواة لحيي سبب العفة واليس على كمال العفة ووجه بقاها من قبيل اذا كان قاتل من ذل ولو ظف العفة لا يوجب  
 القصاص فكلما حصل في كذا سبب ثبوت الاية والى القصاص اشبهت ومجاورة المال لانه لا يملك بالنفقة والعفة لان الاوصاف التي هي سبب  
 القصاص من ثبوت لاجل العفة كونه متملا امانة الله تعالى اذ احتمل والاوار لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العفة وهذا  
 الصلة لا ينفك عنه واما عده من الحيوة والملك والنفقة اشبهت لثبوت كتميل الوصف المطلوب ولا يتعلق بالقصاص بها وقد وجهت  
 المساواة بينهما في المعنى الاصل الذي يتبين عليه القصاص وكمثل العفة لاجله فلا وجه لمنع القصاص من القصاص البديل فلقصاص بالاول  
 الزائدة فهي معتبرة في تفتيق البديل وتكميله فاما في حق القصاص فلا دليل جريان القصاص من المذكور والاشبه وثبوت التعاقب بينهما  
 في البديل قوله وادعى الرق نقصانا في اجماد ادى نقصانا في امره لا نغيبه في ان الرق لا يوجب خلا في قومي البدين مساكن  
 القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدين والرق كما ينافي في ملكية المال ينافي في ملكية البدين لانها تخرج البدين لقيامها  
 به والبدين كالمال في ذلك الاصل عليه الملك للبيع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدين غير ان الشرع استثنى منافع بدنه من الملك في بعض  
 العبادات كالصلوة والصوم نظر المعبود يستثنى في بعض نظر المولى كالحج واجهاد فلذلك لا يملك لا لقتال بغير اذن المولى بالاجماع اى  
 ولان الرق لا يوجب نقصا فيم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو ندر سبب لعمامة لانه اى حضور لم يقاتل لا يكون له شيء لان  
 مولاه التزم موزنه للخدمة لا لقتال به فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه وبغير اذنه لم يوجب له الا السهم وعندنا ان السهم السهم العبد  
 والى سبب المرأة لان المعنى عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والعبيدان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة ان عبيد رضى الله عنه انه  
 عليه السلام كان يرضع المملوك ولا يسهم لهم وبان العبد غير محارب بنفسه فان المولى ان يمينه من المخرج والقتال فلا يسوسه بينه وبين غيره  
 الذم هو بل لهما بنفسه ولكن يرضع له واقتال معنى التحرير لا يلزم طليان لا مات قتل فاما بان قال من قتل فقيها فله سلبه فانه يستوى في  
 استحقاق السبب بين العبد والحر وبما كان سلب فقيها اكثر من سبب المولى يستوى بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السهم بعد  
 التفتيش بالقتل او بيجاب من الامام ولا تفارق بينهما في ذلك بكمالات استحقاق الغنيمة فانه باعتبار سبب الكرامة والعبد في الملكية الكرامة  
 انقص ما لا من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في انفسل بين الفارين الراصل ولا يدل ذلك على انه يجوز التيسير بينهما في استحقاق  
 الغنيمة وما يمسكوا بين الحديث محمول على الرشح لما ادى من عمر مولى ابى البراءة قال شهدت حروا مملوك فلهم يسهم له رسول الله عليه السلام  
 كذا في سير الكبير والمبسط فتيين بما قلنا ان اذكر في بعض غرر هذا الكتاب ان الجور مولى يستحق الرشح بالماذون في القتال يستوجب  
 السهم الكامل لا تخافه بالحر باذن وبهم قوله والقطعت الولايات تنفصل بقوله مثل الذمة واحل في الولاية فتيين الذمة ثم احل  
 شرع في بيان الولاية يعني للثبوت الولايات المتعدية مثل لاية القضاة والشاوية والترشيح وغيره بالعبد لا ينافي بينه من القدرة  
 الحكمية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شأنا اولى والرق عجزه في الولاية كما ينافي في ملكية المال ثم الاصل في الولايات ولاة  
 المرء على نفسه ثم التعدية منه الى غيره عند وجود شرط التعدى ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله لا يخرج العبد عن  
 العبد المأذون له في القتال لكما في جواب عما يقال كما انقطعت الولايات كلها بالرق يعني ان لا يصح ايمان المأذون في القتال  
 كما لا يصح ايمان المحرر عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله واصله في الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله لان الايمان من الولاية يعرف



على النسيئة والام على الشاة ولا ولاية للعبد على النسيئة ولا على الفسخ فسادت وقطعت جميع ما يتعلق بالولاية فقال الامام ان المال للمالك لا لادان  
 في الجاهل حتى يفسد بالولاية باعتبار ان الماذون لم يقاتل اعداءه بل كان في النسيئة من حيث ان اتفق رضيا فيما فاذا اسن فقد استحق لنفسه  
 في النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة بل ان لم يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة بل ان لم يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة  
 لم يثبت من بالولاية بل هي التزام العبد بنفسه ولا يتم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من لم يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة  
 اذ اقل في النسيئة ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة  
 اذ اقل في النسيئة ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة فله على المالك ان يقر له على النسيئة  
 في المستأمن ان يقاتل باذن الامام يستحق الرضخ ولا فلا في الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور من الاكتساب فيحصل منفعة هو كالمالك  
 فيه جهة المولى فلا لانه اخرج من قتال له فله من المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حاله القتال وراي قيل فاذا فرغ من  
 القتال سالما واجيب النسيئة ونال الضرب ثبت الاذن منه ولا لانه وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذ لا يرضخ في السلم  
 من لعل فاذا فرغ من القتال لم يكن مشركا في النسيئة انهم املوا في القياس فظاهر وكذا في الاستحسان لان الشركة فانما  
 ثبت له بعد الفرغ من القتال لا قبله ومين ثبت الشركة لم يثبت وقت الامان ومين انهم لم يثبت الشركة ثابتة فيكون الامان من ثقلها  
 الحق الجليلين بالابطال اذ لا لان مقدم من ان ثابت بالنظر الى السبب كان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان  
 الامان انما شرع لكونه قبيلة الى القتال في المستقبل والاستعداد في ذلك من يملك الفساده في المستقبل هذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى  
 واستحق الرضخ محجور من قتال في المستقبل لانه حكمنا بصدقه في ما له ورضخنا له في الماضي لانه مستقبل فلا يملك الامان وهو مثل العبد  
 المحجور اذ اشرع شيئا بامره وحج كان لفرقه فاذا اذ الرضخ سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه ففقد محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع في  
 لا يصح لان التبرع انما صار شرعا في حقه لكونه قبيلة الى التبرع في المستقبل والحج في المستقبل قائم والحج فلا يصح التبرع منه فان قيل  
 كيف ثبت الشركة للعبد في النسيئة وقد ثبت ان الرضخ ينافي ملكية المال بل لشركة ثبت المولا لان الرضخ العبد يكون المولا  
 مستحقا بالعبد كما يكون النسيئة القارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحسان ثابت للعبد لانه السان مخاطب ولكن المولى يملكه في ملك المستحق  
 كما يملكه في ملك سائر الكساية فيكون الشركة ثابتة قطرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحسان اصلا والدليل عليه ان  
 العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الامتداد وانضم له المولا اعتبار الموت من له سم ولومات الفرس في هذه الحالة او بعد ما  
 جاز للرب اتفق سم الفارس قوله وجعل في الاصل وهو ان الرضخ لا ينافي ملكية غيره المال من الدم والحياة وله ما يملكه العبد من تعين  
 لا يتنح عليه فيجوز طهره الى غيره بطريق التبع مع اقرار العبد محجورا كان اذ اذ ذاك بالجدود والتقصا وحي بالجدود والتقصا وحي  
 وطالب للاصل المحررة في حق الدم والحياة من لا يملك المولى اذ ذاك وسمه اطلاق حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالجدود والتقصا  
 كان اقراره فلا ينافي في نفسه فصح لما يصح من المحررة لا ينافي مع ملكات المية التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان  
 بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه ينافي مع الغير والمال لا ينفصل فصح الضرورة وجع اقرار العبد بالشر  
 المشككة فانه كان اذ ذاك ما كان عليه قطع ولم يجب ضمان المال وقال في قوله الله لا قطع عليه في ضمان المال في حال  
 وان كان اذ ذاك بعد التقين ان كان محجورا لان اقراره في حق المال ينافي حقه ان كان ما ذاك فانه لا ينافي حقه وهو متفكر

سنة ذلك فاما في حق القطع قبل ان ينفذ فيه والقبض بحكم الاذن لم يتنا ولها الايرس انه لو اقر بان نفسه للمالك كان اقراره باطلا  
كذا اقراره بما هو موجب استحاق نفسه او جز منها يكون باطلا وجبه قولنا ان وجوب المهر على العبد باعتبار انه اذ هو مخاطب بالقبض  
انه مال ملكوه وهو في هذا المنة مثل المهر اذ هو اذ هو اقراره فيما يرجع الى استحاق الجز وكذا اقرار المهر لهذا لا يملك المهر الا اقراره  
عليه بذلك وما يملك المهر على عبده فيه ينزل منزلة المهر كالطلاق وبالاتمة مع من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون  
بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المهر وق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه  
وهو ملك لانه منفك المهر فيه يصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لفرجه الشد لما مر من الوجوب وفي المهر احتملاف معروف  
فمنه ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المهر وق منه وعند  
محمد رحمه الله لا يصح مطلقا لا يوجب القطع ولا الرد على المهر وق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق المهر وق المال فيقطع  
يده ويكون المال للمولى وهذا اذ كذب المولى قال المال كاذبا اذ اصادقه فانه ليقطع ويرد المال الى المهر وق منه بلا خلاف وجه قوله  
محمد رحمه الله ان اقرار المهر عليه باطلا لان كسبه مولا له وانه في يده كانه في يد المولى الايرس انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح  
فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال رجع المال على المولى فلا يمكن ان يعطى في هذا المال لانه ملك المولى ولا  
في مال اخر لانه لم يقر بسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقرنين بالقطع وبالمال للمهر وق منه واقراره محبة في القطع  
دون المال فيثبت ما كان اقراره محبة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الايرس انه قد ثبتت المال دون  
القطع كما اذا اشد بالسرقة رجل وامرأتان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر سرقة بل مستهلك وجه قول ابي حنيفة  
رحمة الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان  
القبض يقيض بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنية غم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال ملكا بغير مولا له احتماله  
ان يقطع العبد في مال هو ملك لمولا له وبموت المولى يثبت ما كان من ضرورة كما لو باع احد التامين فاحتمل الشبهة  
غم اذ عاين المولى عند السرقة يثبت نسب الاخر منه ويطلب عتق المهر في الضرورة فكذا في المهر وقوله  
ولكن ابي ولان الرق ينافي ملكية المال ولان الرق ينافي كمال الحال في الهبة الكرامات حتى ان ذمته خضع  
برقة بحيث لم يحتمل الدين بنفسها قلنا في جنات العبد خطا انه ابي العبد يصير جزا بجنايته يعني يصير العبد للجنه عليه اولوية  
جزا بجنايته فيقال للمولى عليك تسليم العبد بجنايته الى وليها الان يتنا الفداء بالارشاد الواجب بابل لقتل ضمان هو صلة في جاز  
من وجه ثانيا سجد لان كون التملك غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا فيفسخ ان يهدر لوجوب الحق  
التملك عليه فوجب الضمان صلة في جانب التملك لانه لا يستغنى به شيئا وعموما في جانب التملك عليه ولو كانت صلة لا يصح  
بالدفع كما لا يصح بديل للكتابة كما سئل يجب بعد ولا يجب الزكاة فيها لا يجوز بعد القين كما انها هبة غم كون هذا الضمان  
صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة ولنه لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو مفسر قوله  
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال فاذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا ما قلناه بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن  
ايراد الدم جعل لشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدايا لينا اذا الاصل

في الدم ان يعين بقدر الممكن وقوله للام ان يتخير المولى الفداء متصل بقوله يصير خبرا اى يصير المصير اذ في جميع الاحوال الاعمال مشية المولى  
 الفداء يصير اى الواجب جازا الى الاصل وهو الارش في الخطا عبده والنقل الى الدفوع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يطل  
 بالاطلاس وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة المحال به على المولى او يصير الزمان الفداء بمنزلة المحال كان العبد اهل بالواجب المحال  
 فيعود بالاطلاس الى رقبته كما في المحالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا ربح الفداء وليس عنده ما يودي به الى وعلى الجناية كان الارش  
 ونينا في ذمته والعبد عبده عند الحقيقة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعند ما ان ادعى الدية مكانه والادفع العبد الى الاولياء  
 الا ان ضوابطان يسيرون بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قوله ان نفس العبد صار عاقا لونه اسمياته  
 لان المولى يمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اسطاع المولى ان كان تحويلا يحتمل من اهل الى محل  
 فيه وفاحقهم فيكون صحيحا منه وانما كان مفلسا كان هذا الباطل لا يحتمل الا تحويلا الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان المال  
 ان يكون السجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاني حرا امتددر الدفوع مكان غنما  
 المولى الفداء انقطاعا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحالة كان صاحب الحق اصيل على المولى فاذا ادعى ما عليه باطلا  
 يعود الى الاصل كما في سائر المحالات والوجه حقيقة رحمه الله يقول قد خسر المولى في جناية العبد بين الدفوع والفداء والمجرب ان يشترط  
 اذا اختار احدهما ليقين ذلك واجبا من الاصل كالكم اذا اختار احدا الاشياء الثلاثة فمنا باختياره الفداء بين ان الواجب هو الدية  
 في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانه من السجاني فلا يكون الاولياء السجاني سببلا ولان الموجب الاصل في القتل الخطا  
 هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته من ذمته ودية مسئلة الى الله الا ان يصير قوا في العبد  
 انما يصير الى الرق ضرورة على انه ليس باهل للصلوة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يطل بالاطلاس  
 وقيل هذه المسئلة بينه في التحقيق على اختلافهم في التفسير فنده لما لم يكن التفسير مقتضا لان المال غادور الخ كان هذا التعريف  
 من المولى تحويلا الى الاولياء الى ذمته لا باطلا وعند ما لما كان التفسير معتبرا والمال في ذمته المفلس كان تأويا كان هذا التعريف  
 من المولى الباطل لا يحتمل الاولياء كذا في البسوط والله اعلم قوله واما المرض فذلك قبل المرض حالة للبدن خافية عن المجرب  
 الطبيعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض يتيه غير طبيه في بدن الانسان يحجب عنها بالذات انة في العقل وفي  
 العقل فثبت التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تحويل صور الا وجودا خارجا والنقصان ان نقصان الصورة مثلا والبطلان  
 المعنى فانه لا ينافي اليه الحكم اى ثبوت الحكم وجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من  
 حقوق العباد كالنكاح والطلاق والاداء والعبد والابنية العبادية ان لا يعمل بالعقل ولا يمنع من استعماله حتى يحتاج  
 المرض لطلقه واسلامه وسما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للميتين كان ينبغي ان لا يتعلق به الحق العبد ولا يثبت بحمل  
 بسببه كونه لما كان بسبب الموت بواسطة تناوفا لا امر والموت هذه مخالفة الورثة والغرا في المال لان الهية الملك تبطل بالموت  
 فيعلمه اقرب الناس الى الهية والمذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض  
 من اسباب كسب حق الغريم والورث بجماله في الحال لان الحكم ثبت مقدرا وليه ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند في الحكم  
 الى اول المرض انما الحكم يستند الى اول السبب كن فخرج رجلا خطا ثم كفر قبل السر او ثم سرى لصم فكيف لان وجوب التكفير حكم

يتعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيطهر في الاخرة ان ادا ما بعد الوجوب فيؤثر في ذلك مستلثنا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت  
 فيستند الى سبب غير المرض ثم تكون المرض من اسباب العجز عن شغل المعاش على المريض بقدر الكفاية الطائفة قاروا او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الحنفية  
 ويكون من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد يقع به حياة الحق اي حق الوارث والغريم وهو مستقر في التفتيح  
 الوارث تعلق حق هذا القدر وجميع المال في حق الغريم الكائن الدين مستغفرا ولم يثبت الحجر فيها لا يعلق به حق عديهم او وراثته مثل  
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي الباقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عبيدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة  
 الطبيب والنفك بمثل النخل ونحوه لا يتم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض سميت للمرض  
 المرض فبطل وجوب الوصف لا يثبت الحجر لعدم تمام الوصف واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والارادة الى الموت  
 من اذله لان الموت يحصل بضعف القوى وتراؤف الالام وكل امرئ من المرض مضعف بموجب لا يمكن له بركات متفرقة  
 مدت الى الموت فانه ايضا الى كفايه دون الاخرة فتم المرض علة الحجر بالتصالح بالموت من حين اصل المرض الذي اخفاه كالنصاب  
 صار منصفيا بالتمام عند تمام المحول من اول المحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف بعد بعده فعاد لقرن محو راعيه ولكن  
 لا يلزم عليهم قبل التصالح بالموت انه يتصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقول كل تصرف واقع من المريض يحل الضعف  
 كالموت وبيع المحاباة فان القول بصحة واجب في السحال للشك في ثبوت الحجر في الاحمال وامكان التدارك بالضعف والنقض عند  
 تحقق الحاجة اليد بالتصالح بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحل الضعف جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق باذوق على حق غيرهم بان  
 اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث مال تحكم هذا العتق حكم التدبير قبل الموت  
 حتى كان عبدا في شهادة وسائر أحكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خير من  
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الرهن حيث يفقد لان حق المهرن في ملك اليد وملك الرقبة وجزء  
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع ان اليد قد  
 زالت عنه بقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض العتق وهي ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالعتبة والعصبة ونحوه ما اذا  
 استحق للمالية للثمن في كذا كوة وصدة الفطر والكفارات ونحوه والوصية بذلك اعي بالعتق واداء الحقوق المالية لما قلنا ان  
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحج وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض كونه محجرا عليه كما لا يصح من عبده  
 والاصبي الا ان اشيع اى لكن الشايح حوز ذلك من الثلث نظر انه فان الانسان مغرور ببله مقصد في عمله فيحتاج عند حلول امانته  
 الى بلاني فيرط فيه فنظر الشايح له بالبقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم  
 ثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اموالكم فصنوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشايح الاصلاء للورثة موقوفه الى المرض في ابتداء  
 الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يكره في ذلك  
 ميل الى البعض من خضارة للبعض فتشج ذلك لقوله عن ذكره يوم يمسك الله في اولادكم وقد تبين البني عليه السلام ذلك لقوله ان الله  
 اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية الوارثه فاشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشايح اعي الشايح مالا ليعاد  
 للورثة بقوله تعالى يوم يمسك الله في اولادكم والاطل الصاوة اعي نسخ الصاوة المرض للورثة بتولية نفسه لغير العبد عن جميعه التبدير في



مقدار ما يوصى به لكل واحد منكم بذلك كما قال الله تعالى لا بدون اسم اقرب لكم نفعا او فقدوا مضارته البعض كما وقعت الاشارة اليه في  
 قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويلا الى الكعبة بطل ذلك اى العباد العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جوازا سلبا  
 وهو ان يقال لما اجاز الشرح له الايصاء بالثالث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم قطع حق الورثة به  
 كما جاز لنا جنى وكما لو فرض شيئا من ماله البعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرح مطروح في حق المريض الوصية الورثة فيقول تعالى كتب عليكم  
 اذا حضر احدكم الموت الاية فمن الشرح لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه وصورة ومعنى وصية وشبهة لان  
 الشرح لما جرحه عن ايصاء الثلث الى واريته من ماله في هذه الحالة صارت صورة افعال الثلغ وبمقتضاها وصية وشبهة سواء لان الصورة الوصية  
 لمقتضى ان الحقيقة في موضع التحريم اشهد هذه الاشياء اتصال الصور ببيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصلح اصلا عقد وصية  
 رحمه الله سواء كان بشئ القيمة او لم يكن وعندنا يصلح بشئ القيمة ما لا ليس في تصرفه ابطال من الوارثه عن شئ مما يتعلق بحقه وهو المالاية  
 الوارث والايجنب فيد سواء الوصية قوله انه اثر بعض ورثته يمين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لمحق سائر الورثة  
 فلا يجوز كما لو وصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالاية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى  
 لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكما انه لو قصد اتيار البعض شيئا  
 من ماله رد عليه قصد فذلك اذا قصد بالعين فذلك يستتبع بيعه منه مثل القيمة باكثر فليكن ان البيع من الوارث ايصاء له  
 من حيث انه اتيار له بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لا يتردد والعوض منه بقصته عقد المعاوضة فذلك لا يصلح ومثال الايصاء سعة  
 الاقرار بقران المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصلح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب  
 او من اغايز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصاء بمقدار المال المقر به الى الوارث لغيره من فيكون وصية من حيث المعنى وان كان  
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصلح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان نذر الوارث  
 الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بالدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وردى عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا  
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عاقل في الصحة فقد استحق برأه ذمته عند اقراره باستيفاء  
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يرى انه لو كان وبينه وبين جنى فاقر باستيفاء في مرضه كان صحيحا في حق غيرهما للصحة  
 كما يقول اقراره بالاستيفاء في التحصيل اقرار بالدين لان الدينون لقصي باسماها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصلح سلبا في  
 اقراره بالاستيفاء من الاجنب لان المنع هناك بحق غيرهما للصحة وحق الغرض عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بالدين  
 ويونهم منهم فلم ايصاف اقراره بالاستيفاء محققا فقاما حق الورثة فيصير بالعين والدين جميعا لان الوارثه فلا  
 والمنع من الاقرار للوارث انما كان بحق الورثة فاقراه بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه ايصاف محققا فقاما حق الورثة  
 فلا يجوز سلبا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولذا لم يذكره الشيخ رحمه الله وما مثال شبهة فهو اذا باع المريض المحظية الجيدة  
 بالروية او الفضة الجيدة بالروية من واريته فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجوذة اذ عدوله عن خلاف المجلس الى المجلس بل  
 على ان غرضه ايصاء شفقة الجوة اليه فانما لا يتقوم عند المقابلة بحبسها فتقوم الجوة في حقه وقعا لغيره من الورثة فيكون  
 محققا بالاصح والموصف جميعا كما تقوم في حق الصغار وقعا لغيرهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه لم يفسد

يتقوم الجوده فيه حتى لم يحرك له بيع المجيد من ماله بالردى من جنبه اصلا كذا هنا الا يرى ان المرض لو باع المجيد بالردى من الجانبين  
 يستخرج من الثلث ولو لم يكن لردى معتبره لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله واما الحيض والنفس فكذا الحيض في الشهر  
 دم ينفضه رحم المرأة المستليمه عن الراد والصفر واخره بقوله رحم المرأة عن الرحم والدم الخارج عنه من اجزائها ومن دم  
 الاستحاضه فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمه عن الراد عن النفس فان النفس في حكم المرضيه حتى اعتبر قصرها من الثلث  
 وبالصفر من دم تراه من سه وون ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرح والنفس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الواده  
 فانها لا يعود كن ولها الهية الموجوب ولا الهية الاداء لانها لا تخلان بالذرة ولا بالقل ولا بالتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي  
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكل الطهاره عن الحيض والنفس شرط الجواز اذ اداء الصوم فصاحب القياس اذ  
 الصوم يتاوى مع الحدث ما يجزى بالالتفات فيجوز ان يتاوى مع الحيض والنفس لو لا النفس وهو ما روى انه عليه السلام  
 قال لما نزلت في الحيض والصلوة والصوم في ايام اقراحتها وجوز ان الصلوة قياسا فانه لا يتاوى مع الاحداث والاضحاض فيفوت  
 الاداء بها اي بسبب وجود الحيض والنفس لغوات شرط الاداء بها في فوات الشروط فوات الشروط وفي قضاء الصلوات  
 يخرج لقضاء بعضها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثه ايام وليا لهما كانت الواجبات واعلم في  
 هذا التكرار لاسمالة والنفس في العادة اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه الضياء وهو مستلزم للخرج الذي  
 وهو نوع شرعا فلذلك يسقط عن المحالض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على  
 عشرة ايام وليا لهما فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن فوته لغيره  
 وان سقط ادائه عنه كمن احمى عليه ما دون يوم وليه فان قلت ينبغي ان يكون النفس مسقطا للقضاء اذا استوعب  
 كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خود من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجه كان  
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط الحيض الصلوة لاسمالة اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم  
 والهية وكذا وقعه في وقت الصوم من النواذر فلا ينبغي احكام عليه كالاعذار اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة  
 فان وقعه في وقت الصلوة من اللوازم فانه في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند  
 استغراق الشهر وان كان وقعه في وقت الصوم من النواذر ايضا لان الجنون مقدم الهية اصلا فكان القياس  
 فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا اذا تركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم  
 سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى  
 خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلاذمة لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده زوال  
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للمعجز لاسمالة لغوات الشرط ولهذا قال لانه غير خالص  
 اي ليس فيه جهة القدرة لوجه واخره من المرض والرق والصفر والجنون فان المعجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس  
 ينحصر لبقا جهة قدرته فيها لعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة باليت احكام الدنيا واحكام الآخرة واما احكام  
 الدنيا فاقسامها اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو من باب التواضع

وهذا ما شيع لم حاجة ومنها لا يصلح لقضاء حاجته فقولنا لا يقطر به اسه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا  
 فانها لا يقطر لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز الملازم الذي لا يرجع زواله مسقط التكليف ضرورية وقوله لغوات  
 تعرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا العرض بالنسبة الى الكلف من حيث انما ظهر فاما بالنسبة الى  
 صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الاتباع ليطهر ما علم على علم مع بقا اختياره لا يعتد به من ان الفعل باختياره في ثاب بين ان يسره  
 باختياره فيما تب عليه ولهذا في لغوات هذا العرض وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة لا يقطر عن الميت في  
 حكم الدنيا حتى يجب ادائها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق المذتهما في  
 عندنا ودرقات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو طفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة  
 وتقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية لاخذ ولا يقطر به الزكوة على ما عرف وكذا حكم  
 سائر القرب في سقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما ينبغي عليه لما ثم لا غير لان الاثر من احكام الاخرة وهو محذور  
 بالاختيار في تلك الاحكام قوله وما شيع عليه كما جته غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين  
 او لم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهر ونحوه والمستاجر والغضوب والبيع والوديعة تبقى بقاءه اي بقاء العين  
 على ما ديل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق  
 هو الجسم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لم يحصل المقصود وان كانت الفسل  
 وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلف من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالدية  
 ان واجبه بالعداوة فان كان دينا لم يبق بجر والذمة حتى يضم اليه اي الذمة على ما ديل المذكور او التخيير الى  
 الجرد ما يوكده الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجي زواله  
 غالبا بالاشاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجي زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام  
 ماله بالرقبة والكسب اليها الضعفا لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسس ولان الذمة لا يحتمل  
 الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المتفلس لا تقع اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما جرت  
 او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صارا الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان  
 ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا ناسر الدين بانه وصف شرعي الظاهر انه في توجبه المطالبة سقطت المطالبة منها الاستحالة  
 المطالبة بالميت بالدين وعدم جواز المطالبة غيره اذ لم يبق مال يومه الولد او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب وكفا  
 شرحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها  
 الا يسه ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وهناك لا يصح  
 الكفالة لتا ديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فنهبتا اولي عن ان لا يصح لاسمها تودى الى ان  
 لم يزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحرر ليقرب بالدين ثم التكليف عنه رجل تقع وان لم يكن العبد مطابا  
 ببيان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والالية ثابته او متصور ان يصير

المولى فيطالب به المال وتصور ان ليقبض المولى فيطالب بعد اعتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثانياً الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان اخير المطالبة عن الاصيل مع توجيهها بعد عدمه في حق الكفيل لمن كفل بين من مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حاله قوله وانما ضمنت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجنب ضم مالية الرتبة اليها لاحتمال الدين كما في حق الحر فتمت الى المالية الرتبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى اليكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقيل ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا لموت لم يشرع سبيل للمحقق الواجب وسبيلاً لمطاع وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بأنه مطالب حق الله في ولذا يطالب به الاخرى بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقياً علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه يخرج عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن من مفلس وعن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخارجاً فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا العجز بالمعنى فنياً كالذمة ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة متحملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة للمفلس خصوصاً عند ايجافه رحمه الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اسي كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة العطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يؤمنه فيصح من الثالث لان الشرع يجوز تصرفه في الثلث نظراً له ويلغ الوصية راجع اليه فيصح انظر اليه قوله واما الذي اسي الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثلث فبنا على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي مثبت فيهم بكونهم مخلوقين محمد بن خلق الله تعالى واعداً به العبودية مستمرة الحاجة لانها ينبغي على العجز والافتقار فشاعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرفع بالمطلوب وينجبر به ولا يجوز فوق الموت فعرنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اسي الميت مما كان مشروعا له ما جتبه يقتضي به حاجته ولذلك اسي ولانه يبقى ما يقتضي به حاجته قدم جهازه على ويؤنه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يري ان لباسه في حال الحيوة مقدم على حق القبر ارحمى لم يكن لهم ان ينزعوا ثياباً به لباس حاجته اليه فكذا العبد المات وانما يقدم التجهيز على



الدين اذ لم يكن حق الغير شلعا بالعين فاما اذا شلعا بها كما في الساجر والمروون والمشرى فبطل القبض والعبد المجاني ونحوه ايضا حبس الحق بالعين او من صرفنا الى التجهيز لملكون حقه بالعين تعلقا بكونه وليا ونما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تجزئ مكان استعاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل منه وبين رجة وبما نطق به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من الله ونما قدم وصاياه على الميراث اذ لم تجاوز الثلث لان الشرع نظر له في قطع حق الوارث عن الثلث للحاجة الى تدارك ما قرطه في حياته وبه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عند في المال يقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وصية يوصي بها الوارث بطريق التخلية عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وتبروجه عن الميت الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون ارتفاعه بملك الميت بمنزلة ارتفاعه بنفسه واليه اشير لقوله عليه الصلوة والسلام لانه تمنع ورثتك اغنيا وخير ان تدعهم حاله يتكفلون الناس وقوله نظر الى متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور لنظره لانه القنع راجع اليه الكلي كما بنا قوله ولهذا اعني وبقا ما يقتضي به الحاجة لبقية الكتابة بعد موت المولى بالانحلاف لان صحته الكتابة باعتبار ملكية ليصير متقنا وبطل له البديل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجة الى الامر من بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتماق منه بعد الموت ليحصل الولاء له ويتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتمخلص من العذاب ايضا ولذلك لبقية الكتابة بعد موت المولى وبقية بعد موت المكاتب عن روافد عندنا فتودى كتابته منه وبحكمه بحرية في اخر جزء من اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ولينقل اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو من جهة ابن مسعود وقال زيد بن ثابت يفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت انما يبقى ليعلم المكاتب بوصول البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه يحصل الحرية والميت ليس يحمل العتق ابتداء لما في العتق من احدا بقرعة المالكية ذلك لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان العتق بالشروط يبقى الشرط في استناؤه الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجوب الشرط وهو الاول وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير متقنا اذ ازال البديل بالكلام السابق وذلك قد مضى والزم في حال الحرية قرينة لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية العتق حال فقره وشيئ من قدر بطلت محلية فيبطل الحكم ونحو القول المكتوبة عند ما دونه وتملك على سبيل الاستحقاق والزموم فان المكاتب على عبادة وتصرفه من حيث الاكساب وما سبه من حيث العبد والتصرف ايضا على سبيل الزموم وثبت للمكاتب بذلك حق ان يكون له كتابة بين ماله في نفسه بغيره كما ثبت للمالك من ان يقتضيه فقيم ملكه اصل المال وبه المالكية ثبت للمكاتب الحاجة استه اضار نفسه وضيقه متقنا به استه هذه المالكية المرسلة الثابتة بهذا العقد سرعته الحاجة الى ملك البديل وصية ورثة متقنا به استه اضار نفسه وحرار الولاء الذممة صدر العتق به بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى من الحاجة لان الحرية راس مال اعني في احكام الدنيا اذ الرقيق من حكم الاموات والذليل على كونه اقوى من الحاجة ان ندب في هذا العقد الى حله بعض البديل بقوله غير ذكره والزموم من مال التملك لانه انما يكون اقرب حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت ملكية المرسلة في بعد موته الحاجة بمسلك ملك البديل ونسبة الولاء اليه بصيرة ورجوع متقنا فلان يبقى ما ثبت له كتابة من المالكية بعد موته الحاجة الى حصول الحرية كان اول المال

حاجة الى تخصيص الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء ملكية الكاتب لزعم القول ببقاء ملكية اذ الكاتب  
 حينما يبقى عليه ورسم ولا يمكن القول ببقاء الموت لان البقاء المالكية بمعنى الكرامة ولكرامة من البقاء الملوكة فانها بمعنى من  
 العدل والعدل وانما لم يبق الملوكة لا يتصور ان يصير معقلا بعد موته فيفسخ الكتاب لان القول بقاء الملوكة يمنع بقاء المالكية  
 لانه لما قلنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء ملكية وحلية التفرغ الى وقت الاداء فيبقى الملوكة شرط لتحقيق المالكية وليست هي  
 مقصودة بالبقاء اما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقاء ملكية يمكن انزال العتق فيها فيحقق المالكية والمشرط  
 اتباع فبقينا ما تبعنا وما ثبت ان الملوكة باقية من وجه حكمتنا بنفوذ العتق لوجوده بشرط وتقرر ان ملكية التي استفاد بها  
 بالعتق واذا ثبت استندت الى اخراج احيوت لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق  
 المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك المبدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوة فذلك سببها قوله  
 وتلنا عطف على قوله بقيت اى ولبقاء ما تبقى به الحاجة بقيت الكتابية وقلنا ان السراة تفصل زوجها بعد الموت في  
 حدتها لان النكاح في حكم القامم للحاجة ما لم تنقص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوف على  
 الزوال بالنقصان العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى حلف وبها العدة وهي حق النكاح  
 فيقام مقام حقيقة في البقاء حل المس بالنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما استبرأنا فحصل رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 يعني لو قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بعد الفوت لما حصله النساء بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان ينسبها  
 خلافا لما في لان النكاح بموته ارتفع بجميع علل فلا يبقى حل المس بالنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة  
 سملوكة في النكاح وقد طلبت اهلوية الملوكة حقيقة بالموت اذ ليست لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالملوكة ولا يمكن البقاء كما حكم بعد  
 فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حفاظا عليها فلو بقيت حية  
 لصارت حاله وان الحاجة منها الى الفصل وهو من باب النجاسة فالبقاء مملوكة لعدته الحاجة ليرد على اعتبار ما لا ثبات ضد جها  
 وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاءها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة قوله ولذا اى ولما  
 ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب القصاص بالاصلاح او يعفو  
 البعض او يثبت منه حتى تقضى منه ديونه وينفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكلان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء  
 لا للمقتول ذلك لان القصاص ثبت شرعا لكونه اثارا لشيء اعمد ولا يبق البقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهل  
 لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانه يجب عند القضا حاجة المقتول وعند القضا حاجة لا يجب له الا بالاصلاح القصاص اى من تحريم كونه  
 وقضا ديونه وينفذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحاجات اصلا ولا جارية وقعت على حق الاولياء ومن وجه لا تنفعهم بحجونه بالاستئذان  
 ولا تنفعهم على الاعداء والانتفاع به عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لانه ثبت للميت ثم ينقل اليهم كما ينقل سائر الحقوق  
 لمحصل منفعة اشقي لهم دون الميت ولو توقع الجنائى على حقه ولكن السبب لعدم الميت لان السلف نفسه حيوة وقد كان يتنعمها  
 بحجونه اكثر من انتفاع الاولياء بها فكانت الجنائى واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لا يخرج عند ثبوت الحكم من  
 اهلوية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القامم مقامه على سبيل النكاح كما ثبت للملك للمولى في سبب عبدة المأخوذ لا ابتداء على سبيل النكاح

من العهد وكما ثبتت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافاً عن الوكيل وليه قوله تعالى ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً من ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجرم وصح عفو المجرم أيضاً استحقاقاً لان العفو مندوب اليه فيجب له قبول القصاص كما كان في قولة القصاص ثبتت للورثة ابتداء بسبب العقد للموت وبما اشارت الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة وانما ثبتت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه باللوثة ابتداء من غير ان ثبت للميت في حق من غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم لان الخلف يصير كسائر الميت من التجهيز قضاة الذين في تنفيذ الوصايا فيجعل مورثاً كسائر الورثة حتى تقدم حقوق الميت قسمة على حق الوارث ويجعل عند ضرورة تقدير القصاص كأنه هو الواجب الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل فعقل الميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كأنه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل سقطت اذ كان الاصل في القصاص هو الميت أيضاً لانه واجب بمقابله تقويتاً وبه وجوبه الا انما ابتداء للورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يصح كساحة الميت بعد القضاة ثبوت وان ورك النار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول في ان الخلف عدم هذه المانع فجعل مورثاً فافارق الخلف الاصل اختلاف حالها وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة وان الخلف يصلح لذلك وثبتت الشبهة وان الخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيتم بقدرق الوضوء في شتر لانه في اختلاف حالها وهو ان المار بنفسه و التراب ملوث فكذا همنا قولنا واما احكام الآخرة وهي اربعة كل احكام الدنيا ما يجب له على الغير من حقوق المالية والمطامير التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والنظام وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والكتساب والطاعات والنجاة وما يلقاه من عقاب بلاء بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم الدنيا لان القبر للميت في حكم الآخرة كالجسم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه الخروج والحق القبر القبر والاحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا روضته دار اسي تجوز روضته دار اركان من اهل الكرامة والثواب او خضرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فيجوز ان يقال ان يرضيه نار روضته بكرمه وفضله وان يعذب ناراً من قننة القبر وعذابه بسنة وطول ان الكرامة النعم والكرامات في هذا اللطف والفضل الا ان فصل في العوارض المكتبة قوله واما الجمل فكذا قيل الجمل باعتقاد الشئ في ثلث ما هو به واعتبر من عليه بانه يستلزم كون المعلوم شيئاً اذا جعل محقق بالمعروف كما يتحقق بالموجود اذ يكون المعلوم الجمل غير داخل في الجمل وكلامها فاسد وقيل هو كونه تضاد العلم عند احتمال وتصوره واحتمال الشئ لا علم لما فاضحاً لا توصف بالجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح في الآخرة أصلاً ذكر في بعض النسخ ان الما قبل لقبول في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكاف ما في اعتقاده حكم من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انما تصلي راضة للعرض وادخله ليل الشرح في الاحكام التي احتملت التغيير مثل حرمة اكل لحم الخنزير ونحوها حتى ان اعتقاد يصلح وادخله ليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبديل فلا حتى بان لا يطلى للكفر حكم لا يحتمل كذلك كقول ابو يوسف رحمه الله تعالى انما يفسد في الكفر ما في الكفر على ما عرفنا في اصول الفقه فغير الاسلام ولا يحتمل ان الما قبل بل لا بد من جعل في احكام الدنيا بان التزم خصاً للحرمة فلا بد من جعله في

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة قوله لانه مكسرة ومجوده بالالكاح الانكار بعد حصول العلم ووضع الدليل  
قال الله تعالى وجمدا وابدان استيقظتها انفسهم علما وعلوا وعن بنابر لوسال القاضي المدعى عليه بعد عوى المدعى المجرد امام  
تصرفيا بما اجاب يكون اقرارا للكفر بعد توضيح الدليل لان الايات الدالة على حداثة الصانع بل جلالة كمال قدرته  
غطت الوهية لا تعد كثرة ولا يخفى على من لا اهل من لب كما قال ابو القاسم بن محمد بن عيسى كيف يعصى الاله منه ام كيف يحجبوا  
ففي كل شئ له آية منه تدل على انه واحد منه وكذا الدلائل على صحة رساله المرسل من المعجزات القاهرة وواجب الباهرة ظاهرة  
مجبوتة في زمانهم لا وجه الى ردوها انكارا وقد علمت تلك المعجزات بعد القرائن فانهم المتواترة فربما يكون الى اننا نلا انكارا لا يتغير  
انكارا لمجرد كماله لم يحل حمل الكافر عند الوجوب الاخر قوله وجعل هو دواي من اجل الكافر لانه لا يصلح عنه اني الآخرة ايضا وهو مل صاحب  
في صفات الله عز وجل مثل حمل المعجزات بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بالعلم قادر بلا قدرة سمع بلا سمع بصير  
وكذا في سائر الصفات ومثل حمل الكسبية فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلفه في  
صفاته وهذا النوع من الحمل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى  
ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وانزل له يعلم ان الله عز وجل ذو القوة المتين ان الله لا يفتن قوما في الدين الا قليلا من الناس الى غير ذلك من الايات  
فانما تدل على ان الله تعالى صفات هي محل وزوال الذات واما العقل فهو ان المحركات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله  
ولدت على كونه عا قداما سمعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وطم وقدره وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات سبحانه وراز  
الذات اذ يحل العقل لا يحل العلم لا علم له وحى لا حيوة له وقادر لا مدخل ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له  
كذا في جميع الصفات فغيره من الدلائل العقل ايضا ان ما هو محل حوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى خادما له  
حدث الذات الذي هو محل فتنسب بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال مشفوع عن النقصه والزوال فان صفاته  
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ولا آخر لها فلهذا ما ذهب اليه بل الاله باطلا وجعل العبد  
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جعلهم بالحكام الآخرة مثل حمل المعجزات بسؤال المنكر والتكبر عذاب القبول والبيان والتفاعة لابل  
الكبار وجوار العفو عما دون الشرك جواز اخراج اهل الكبار الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكارهم حميدية خلود النار والجنة  
واياها حمل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحية لا يخفى على من تأمل فيها من الصفات  
فاجعل بها لا يكون عذرا في الآخرة كحمل الكافر وكذلك حمل الباعى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفا انه على الحق  
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكم حكم المصوم كجائزته لا يصلح عذرا لانه مخالف  
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اختلاف الروايات بين من سلك طريقا على وجه  
جهد ما كما لمعاد لا يوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روى ان النخالة لما استحكمت من على ومعاوية رضي الله عنهما  
وكثر القتل وقتل بنين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس المرافق وقالوا لا محاب على رضي الله عنه شيئا منكم  
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العالج فاجاب اصحاب على رضي الله عنه الى ذلك واستنوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياتوا  
حكما من كل جانب من اتفق الحكم ان على ما تفرقوا امام كان على رضي الله عنه لا ينبغي بذلك فاجتمع عليه اصحابه فوقع بينهم عليه



فأخبرني من جانب معاوية بن عوف العاصي وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ علي  
فقال لي أبو موسى الأشعري نعم لهما أو لا ثم تفتق علي واحد منهما فاجابه أبو موسى الأشعري اليه ثم قال لي أبو موسى الأشعري  
أنت أكبرهما سني فأعزل عليا أو ألعن الأئمة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر  
الفتنة ثم أخرج خاتمه من أصبعه وقال أخرجت عليا من أخلافه كما أخرجت خاتمي من أصبعي فتزل ثم صعد من المنبر  
فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم أخذ خاتمه وأدخله في أصبعه وقال أدخلت معاوية في  
في أخلافه كما أدخلت خاتمي هذا في أصبعي فعرف علي رضي الله عنه أنهم أفسدوا أهل الأئمة فخرج علي رضي الله عنه فبين  
أثنى على علي بن أبي طالب من عسكرة المؤمنين أن عليا كافرين ترك حكم الله تعالى وأخذ حكم الحكماء فمولا بهم يخرج الدين فخرجوا في  
البلاد ودعوا أن من أذنبت ذنبا فقد كفر كان هذا منهم جبلا بل لا لانه مخالف للدين بل لانه فان أمته على رضي الله عنه ثبتت بها  
كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار كما ثبتت أمته من قبله والرضا بحكمهم فمولا بهم يخرج الدين فخرجوا في  
عليه في الكتاب فكيف يكون عصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله أطلق اسم الإيمان على ترك الكبائر في كثير من الآيات  
كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا أيها الذين آمنوا اتقوا عداي وعدكم وليا وليها الذين آمنوا أولوا  
الله قوتهم تسوا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وتولوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون من بعد ما فجعكم لعبه فذروا ما كان  
الكافرين إلا شئ من العذاب لكن صاحب الهوى والباغي متناول القرآن متمسك به يادل الحق راية فالحال في الصفات متمسك به ينعكس  
وصفت ذاته بالوحدانية في القرآن ونشره نفسه عن الشرك في آيات كثيرة فلو ثبتت الصفات له كانت أغيارا  
للذات والصفات لا غير في الأزل مناف للتوحيد ومجوزا لحدوث في الصفات فعلق بموجوه قوله تعالى وجار ربك وهل ينظرون إلا  
أن يأتهم الله في ظل من الغمام هل ينظرون إلا تأتيهم الملكة أوياتي والباغي اجمع بقوله تعالى أن الحكم إلا لله ومن يعص الله  
رسوله ويقتصد به يخلصه نار أخلا أفيها ومن يقتل موكنا ستمد فجر أوده جهنم خالد بن فيها فكان هذا الجمل دون الجمل الأول  
من نهما الوجه وإن كان لا يصلح عذرا في الآخرة لكن لا بأس بالذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان في الإسلام  
بالبغي للنجح عن الإسلام وكذلك بالهوى إذا لم يفعل فيه أو من يتخذ الإسلام يعني إذا غلب في الهوى حتى كفر ولكنه ثبتت  
الإسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمية من مناظرة والزامية قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتأويل الفاسد فإذا اتحل الباطل  
الأمور أن هذا تأويل أن مباشرة الذنب كفر لا يحكم بأباحتها في حق الكافر بيانه لا يفتقه  
الإسلام حقا فلو كان مناظرة والزامية عليه بخلاف الكافر لأن ولاية المناظرة والالزام منسقطه فوجب العمل بيانه في حق فذلك  
قلنا أن الباغي إذا ألغى ما لا يعادل لنفسه ولا منعه لفهم كما لو اتلفه غيره ببقاء ولاية الالزام وكذلك أي وكوجب البطلان  
سائر الأحكام التي تنظم المسلمين بل منه لأنه سلم ولاية الالزام باقية فإذا صار للباغي منسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حيا وحقا  
العمل بتأويل الفاسد فلم يوجب البطلان في لغو الالزام لكونه كما لم يوجب البطلان في حق الباغي لأن الباغي يأنه  
وإن كان لم يستحل المنعة لا يظهر في حق الشارع وأخرج علي رضي الله عنه حرامها وأجبرها واجب تعالى أبدأ بالباغي فلو علمنا  
الباغي فعمل إن لا يكون الباغي أنحر وأما وجهه فاعلمنا بحق الباطل أن خطاؤه لا تأويل فيكونه إذا لمالك المال في يده فإن كان قائما في يده

على صاحبها لانه لا يملك ذلك بالاحكام لا يملك اهل البني والسوية بين العقدين المتقنين بتاويل الدين في الاحكام من عند  
 زوسي عن حماد انه قال فتى في اهل البني اذا تالوا بان يضمنوا ما تلفوا من النفوس والاسوال والا الزمهم ذلك في الحكم  
 لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأ وهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للنتيجة فلا يكون على ازار  
 الضمان في الحكم ولكن لفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثل ما انهم محققون في قتالهم وقتلهم من مثلون الامر في  
 وحاصل بعض الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنفعة فاذا اتحد احد هاتين الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصالح  
 لو ان قوما غير متاويلين غلبوا على مدنة قتلوا النفس واستهلكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل العدل اخذوا جميع ذلك بغير  
 والمنفعة عن التاويل قوله وكذلك اسي ومثل جهل الباعث وماحب الموى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة  
 مثل الفتوى ببيع اصحاب اولاد كان شبر الرئيس داود الاصماني ومن تابعه من اصحاب القواهر يقولون يجوز بيع ام الولد  
 متمسكين في ذلك بباروسي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع اصحاب الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان لنا  
 ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها يتقين فلا يرفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلما ولا يجوز بيع الدلالة لاثار المشورة  
 مثل قوله عليه السلام ائمة ولدت من سيد باغي معقبة عن بر بنه وباروسي عن سعيد بن اسيب انه قال قال رسول الله  
 عليه السلام لعنوا امات الاولاد من غير التلث وان لا يجن في من وباروسي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبلا ان  
 بيع امات الاولاد حرام ولا رقي عليها بعد موت مولاهم واما ما في القرن الثاني بالقبول انعقد الاجماع على عدم جواز بيعها  
 فكان القول بجوازها في الاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى مشروك التسمية بعد اعلا القول عليه السلام تسمية  
 في قلب كل امر مؤمن بالقياس على مشروك التسمية بالنسبة في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه لفتق ولقطا من  
 بالقسامة اذا وجد القاتل في محله ولا يدرك فالتكليف القسامة على اهل المحلة والدية على حوا قلم عندنا ولا يوجب القصاص بجال قال مالك في حديث  
 احبيل الشافعي في قوله في القاتل من كان من القاتل اهل المحلة عدوة طاهرة الموت او يوجب الغلب على القاتل والباسع صدق الله  
 يوم الولي بان لعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتل عدوا فاذا حلف يقتضى لمن القاتل متمسكين في ذلك لفظا قوله  
 عليه السلام لا دية لمقتول الذي وجد في خيبر يملكون ليحققون دم صاحبكم حديث اسي لدم قاتل صاحبكم وجب من ابي حنيفة  
 بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة الدية على اليهودي قاتل مجديين اظهرهم وروا ان رجلا جارا الى  
 رسول الله عليه السلام فقال اني وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اخبر من شيدوهم خمسين جارا يملكون يادهم ما قتلناه  
 ما علمنا ان قاتلا فقال ليس من اخي الا اذا ضل نعم ولك مائة من الابل وفي اخبر ان قتيلا وجدين اودعهما درجب وكان الى وادعه تقضي عمر  
 رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم ما تذكروا انكم  
 الدية لوجود القاتل بين أظهركم وكان ذلك لحضرة من الصحابة لم يشكروا على خذل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بياضا لفظا  
 لهذه الادلة كفاية المشهورة وقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكان مردودا والقضاة يشاءون بينكم ومثل الفتوى  
 بوجوب القصاص لثابت واحد وبعين المدعي عمال باروسي ان النبي عليه السلام قضى بذلك انه مخالف للكتاب وموافق لعامة  
 واستشهدوا شيعتين من جالكهم الى ان قال ذلكم افسد عند الله قوم المشاهدة وادع في ان لا تروا والمحدثين المشهورين

قوله عليه السلام البنية على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب اقسام السنة فيكون مردودا فنفى في المسائل فظاهر ان  
 الخصم على القياس فهو على من بالاجتهاد وعلى خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو على من بالغريب من السنة على خلاف  
 او خلاف احد هما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جنس يصلح شبهة اى شبهة وارية وللمدعى ما يترجى في معنى العقوبة من الكفارة  
 وهو الجمل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع شبهة اى يكسب في موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف لكتاب السنة وهو المدعى  
 بالصحيح او الجمل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كما يجتمع اى كالمصائم التي يجتمع في رمضان اذا افطر على غير ان  
 العجامة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جنس حصل في موضع الاجتهاد فان العجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم فيصالح شبهة في سقوط  
 الكفارة فكذلك في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم ان المصائم لو اجتمع فطن ان ذلك يفسد  
 ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرفه بشيخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ذلك حصل في موضع فان فساد  
 الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون ذلك مجزئ جمل هو غير معتبر فان  
 استفتي فيها يؤخذ من الفتوى ويعتمد على فتواه فاذا فارق بالفساد فانظر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يجعل يفتي  
 المظني اذا كان من يؤخذ من الفتوى ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي فيه سوى هذا فكان  
 معذورا فيما صرح ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف سنة ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن علي  
 لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده على  
 الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين بين صحتهما وسقمتهما وناسخهما ومنسوخهما مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث  
 يجوز ان يكون مخطئا عن ظاهره او منسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السؤال عنهم فان لم يسأل فقد قصر فلا يبعد كذا ذكره الامام في  
 فيفتي ان الفطن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ما وحديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف  
 للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن رزق بجارية وادبه ما  
 القسم الثاني وهو الجمل في موضع الاشتباه واعلم ان شبهة الدار للولد في النكاح شبهة في الفعل ليس شبهة في الشبهة لا تماثلها من الاشتباه وشبهة  
 في المحل ليس شبهة الدليل السببية الحكمية فاذا لا الى شبهة ان يظن الانسان ان ليس من ليل المحل دليل فيه ولا بد منها من العنق  
 الاشتباه والثانية ان يؤخذ الدليل الشرعي الثاني للمحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لما في التصديق وهذا النوع لا يتوقف حقيقة  
 على من الجاني فمن هذا القسم ما لو وطى الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المهر في  
 ايراث شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت وما لك بكيت هو قائم فلا يفرق المحال بين الفطن وعدمه فسقوا  
 ومن القسم الاول او وطى ابن جارية ابيه او جارية ادا له وطى الرجل جارية امرأته فان قال علمت انها على لا يجب  
 اليه عليها عندنا وقال زفر حرمة الله عليه يجب عليها لان اسبب هو الزنا فقد قرر بدليل انها لو قال علمنا بالحرمة  
 يترجمها المحل فلو سقطت انما سقطت بالفطن والفطن لا يغني عن المحل شيئا كمن وطى جارية اخيه وقال طعنت انها  
 يحل له ولكن نقول قد يمكن بينهما شبهة الاشتباه لان المالك متصل بين الاب والابن في المنافع والمزوجة لانه  
 لا يقبل شهادة احد هما لصاحبه والولد حبه وابيه فربما شبهة انها لما كانت حلالا لا يصلح ان يكون حلالا للجزء

ايضا فيصير هذا كجبل شبيهة في سقوط احد كقوم سقوطوا على باءة خمر الم حجب اسي على من لم يعلم انه خمر ونها بخلاف الموزني بحجارة اخرى  
 وقال ففنت انما على لي حيث لم يجعل كجبل شبيهة في سقوط احد لان منافع الاملاك بينهما مبالغة عادة فلا يكون لها لعل الشبهة فلا يصير  
 كجبل شبيهة قوا النوع الرابع جعل لي على عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اختيار ما ليس  
 بدليل بالدليل وكذا الاول يوشى اسقاطا بالسقط بالشبهة دون غيره والثاني يوشى في جميع ما يتوقف على العلم فاجعل في دار احب من  
 مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرع حتى لو كنت معه ولم يصل فيها ولم يعلم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءها وظل نفسه  
 رحمه الله عليه قضاها بما لا يقبل الاسلام مباركة لا احكامه ولكن قصر عن خطاب الاداء الجمل في ذلك لا يسقط القضاء بعد تقوية بسبب التوب  
 كالتايم اذا ائتمت بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطأ بالنارل في حقه بعد مبلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدير بالاستفاضة  
 والشبهة لان دار احب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير كجبل في الخطاب عذرا لانه غير مقصفي طلب الدليل وانما جاز كجبل  
 قبل خفا الدليل في نفسه حيث لم يشتر في دار احب بسبب القطع والاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يعلم  
 ولم يعلم لوجوبها كان عليه قضاء بالان في دار شيع الاسلام ويرى شهود الناس اجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتسلك السوال  
 والطلب انقصير منه فلما بعد ذلك لم يطلب المار في العمران طائفتان المار بعد مضي وقته صلى والمار موجود لم يجز صلوة لانه مقصفي ترك الطلب  
 في موضع المار عاليا كالحال اذا ترك الطلب والمفارقة على ظن عدم المار وتيمم وصل حيث جازت صلوة لانه ليس بمقصي ترك الطلب في المار  
 فاذا لم يكن على طبع من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله وكذلك اسي وكجبل من اسلم في دار احب جعل الوكيل بالوكالة وجعل المولى  
 بالاذن وهو الماردان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو قصر فاقبل بلوغ اخيره اليها لم يفتقر فاعلم على الموكل والمولى ولو وكله في شئ يتسارع اليه  
 ولم يعلم بالوكالة حتى في ذلك الشئ لم يفتقر بل ولو وكله في شئ بعينه فاشترط الوكيل نفسه قبل العلم بالوكالة ليعلم العلم بالبيع ولو  
 باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لانه قد علم على الموكل ان يتوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام  
 من حيث انه يلزم الوكيل والعبد يتحقق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويتوقف على الوكيل شراءه لانه بعينه ويبيع شئ وكل يبيع من لا يقبل  
 شهادته لا يطالب له بعد تفرقة بعد الاذن في كماله ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا تثبت حكم الوكالة والاذن في حقا قبل العلم  
 دفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم فلان لا تثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية  
 كالحال اولي وكذا جعل الوكيل بالعزل وجعل الماردان بالوكالة عذرا خفا الدليل وكذا الضرر على كل واحد منهما جهة  
 العزل والجزء الوكيل يتصرف على ان يلزمه تصرفه على الموكل والعبد تصرف على ان يقتضيه دنيه من كسبه ورفقة وبالعزل و  
 كجبر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد للثبوت ويؤدي بعد التقوى من خالص ملكه وفيه من الضرر الا يغني فيتوقف بثوبه  
 على العلم وجعل الشفع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له من الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية عا  
 المولى من الرفع والعذر فاذا تصرف المولى في نداء الجاني بالبيع او بالاعاق ونحوها بعد العلم بجناية العبد فاعلم وهو الارش فان  
 لم يعلم بجناية حتى يصرف فيه ويحوجه لا يصير محتارا للبغاة بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ولا يصير جليلا بجناية  
 عذرا او المرأة بالانكاح اسي جعل المرأة البكر البالغة بالانكاح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوتهما قبل العلم رضانا بالانكاح لان دليل  
 العلم نفي حتى هو الارلان هذه الامور لا يكون مشهورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالانكاح فاني



يحصل العلم الشفيح والمولى والمرأة بهذه الأمور في كل واحد من هذه الأمور الزام خبر حيث يلزم على المولى الدفع أو العدا بغيره  
 ويلزم على الشفيح خبر الجواز بالبيع ويلزم الأحكام النكاح على المرأة بالنكاح فيتوقف ثبوت هذه الأمور على العلم كاحكام الشريعة  
 بشرط البرهنة صراحة في الذي يبلغ من غير سلة العدا والعدالة لان فيه الزام على ما في بيان انما السنن قوله والامة المنكحة  
 بنهار العتق اسي اذا اعتقت الامة المنكحة ثبتت لها اختيار ان تشارت اقامت مع الزوج وان شات فارقته لفظه عليه الصلوة والسلام  
 لبرية حين اعتقت ملكك ليعكس فاختار سي وهو عمدة الى آخر المجلس لانه ثابت تخيير الشريعة فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج  
 وبسي بنهاية العاقبة فان لم تعلم بالاعتاق اذ علمت به ولم تعلم بثبوت اختيارها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لما جعل العلم  
 بعد ذلك لانها اذا فترعت نفسها لزوم زيادة الملك عليها واجعل يصلح عذر الدفع ولان دليل العلم باختياره في حقها لانها مشغولة  
 بخدمة المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشريعة فلا يقوم اشتها الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاقتناع  
 لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل باختيار البلوغ على ما عرف اذ ازوج الصغير لغيره  
 الطاب واجد من الاوليا الصبح النكاح ويثبت لهما اختيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزوج صدر ممن هو قادر على الشفقة  
 بالنسبة الى المالب قد ظهر تارة القصور في التنازع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما اختيار اذا لمكاه احد انفسهما بالبلوغ كالامة اذا  
 اعتقت وليس بنهاية البلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيارها عدم تمام الرضا منها ورضا  
 البكر والامة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يطل خيارها بالسكوت كما لم يطل خيار  
 الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذر انقضاء الدليل اذا لم يستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح و  
 لم تعلم باختياره لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم باختياره في حقها مشهور غير مستند بشبهة احكام الشريعة في دار الاسلام  
 وعدم المانع من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ شئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتناب اليه بعد البلوغ  
 فلا تعذر بالجهل والاختار يزيد بذلك الزام نسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقص للدفع لان من له اختيار  
 لا يقع ضرر الخاسر اذ ان المسلمة مسخرة وضمة اذا كان الزوج كفوا والمهر وانسر ولم تفعل ذلك نجاسة وفساق فثبت ان الشريعة  
 بالالزام في حق الخصم الآخر واجعل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها واجعل يصلح عذرا للدفع ولهذا  
 شرط القضا الوتوقع الفقرة في ضمة الملوغ فطمحت لهما بعد ما قبل القضا بغيره الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت  
 الفقرة بنفس اختيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتنا في قداسن وملك  
 عليها لطلبه ليقين وقت اذ ادرك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل  
 الملك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضا فذلك دفع زيادة الملك فامنا  
 في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة اختيارا تتوهم ترك النظر من احوال  
 وذلك غير متيقن به فلا يتم الفقرة الا بالقضا قوله واما السكر فكذا قيل هو سرور يغلب على القتل بسا شرقة لبعض  
 الناس باب الموجبة يمنع الانسان عن العمل بموجب عقده من غير ان يزيله ولهذا بقي السكر ان اهل الخطاب فعله هذا  
 لا يقول لا يكون ما حصل من شرب الخمر واثبت الا فيون من قسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو عقلة يثقل

الانسان مع قوتها في نفسها بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير عرض وعلية قيل هو معنى نزول به العقل عند مباشرة  
بعض الاسباب التي فعلت هذا القول بقاؤه مخالفاً لغيره وال عقد يكون امر حكماً ثابتاً بطريق الزجر عليه مباشرة المجرم لان  
يكون العقل باقياً حقيقته لانه يعرف باشبهه ولم يبق المسك ان من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو لو كان يسكن بطريقه يصلح  
كشرب الخمر اسي كسكره حاصل بشرب الدوا مثل الاثيون والبنج كذا ذكره في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام محمد بن  
رحمة الله في فتاواه وشبهه للجامع الصغير فاعلم ان الى صنفه وسفيان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان عالماً  
بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح ظاهراً وعقلاً وقد ذكر في التبسوط لا باس بان تبادى الانسان بالبنج  
فان اراد ان يذهب عقله فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكروه والمضطر  
اى كسكره حاصل بشرب المكروه بما فيه الجحرا والخمر وشرب الخمر لا يابان اضطر الى شربه ليعطش فسكره وانه اى هذا  
النوع من السكر بمنزلة الاغما حتى منع صحة الطلاق واعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس الوفاة من  
اقسام المرض وسكره بطريق محذور وهو سكر اسي حاصل بشرب كل مجرم من الاثنية نحو الخمر والمطبوخ بادن طيبة والنعيم  
ونحوه وانه اى هذا النوع من السكر لاني في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم  
سكار حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حاله  
الصحة فكذلك البصا اذ لو كان سنا فباله لصار كانه قيل طهس اذا سكرتم وجرتكم عن الله خطاب فلا تصلوا لان الواو  
للحال والاحوال شرط وينسب اليه كقولك للعاقل اذا جننت فلا عقل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى  
حالة سنا فية له ولما صح منها عرفا انه اهل للخطاب في حاله السكر فان قيل السكر يحرم عن استعمال العقل وفهم الخطا كالتنويم  
والاغما فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتركه كالتنويم والمعنى عليه قلنا ان الخطاب المناسفة على العبد باعذار الاحمال و  
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقام تبديل لتعذر الوقت على حقيقة وبالسكر لا يقوت هذا المعنى ثم قدرة على  
فهم الخطاب ان فاته بآفة سماوية ليصلح عذرا في سقوط الخطاب وتاخره لئلا يودي الى التكليف ما ليس في الوسخ والى  
الخرج فاما اذا فاته من جهة اللعب بسبب هو معصية عدت فائمة زحزح عليه معنى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما  
كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقاً للقدرة فتبى التكليف  
متوجها عليه في حق الاثم ان لم يبق في حق الاداء بهذا الطريق ليع التكاليف بالعبادات في حقه وان كان لا يفسد على  
الاداء ولا يبع منه الاداء كذا في الشرح التاويلات واذ اثبت ان السكر ان مخاطب ثبت ان السكر لا يعطل بشيء  
من الابلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما  
ونيفذ تصرفاته كلها قوفاً وفعلها كالمطابق والعاق والبيع والشراء وتوجب الولد الصغير وتوجب اقرضه واستقرضه  
وغيره لا لا مخاطب بالصاحي وبالسكر لا يعدم عقله وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه كذا في  
اشربة البسوط  
الا الردة استحقاقا فانها لا تقع منه حتى اذا حكم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يترام منه استحقاقا  
وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

عاصم

في كذا جردت لبيان ما لا يتفق عليه في قوتها

الخاص في اعتبار اقواله واغسل وجهه الاستحسان بان الردة تبني بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير مستحق لما يقوله  
 به دليل المذكور بعد الصور ما كان عن عقد القلب بالنسب خصوصاً ان المذهب فانها يختار فكر وروية وعلمها هو الحق من الامور عنده و  
 اذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان بن القلب فلا يكون اللسان معتبراً عما في الضمير فجعل كانه لم يطق به حكماً كما لو جرس على لسان الصالح  
 كلفه خطأ كيف ولا يخفى سكران من التكلم بحكمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر بازالا لانه بنفسه مستحق بالدين وهو كقول  
 صدر عن قصدي صحيح لا يقال ما حمل سكر المخطوطة عند رافي الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذراً في غير هذا ايضا لانا نقول عدم صحتها  
 نفوت كنهها وبموتها لا يتقاربان السكر جولى عذراً فيها بخلاف ما يبنى على العباد من الاحكام مثل العتاق والعفو وان  
 سكر المتصرف قد تحقق فيها من الابل مضافاً الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود اسباب  
 الحدود والى هذه لتعالى مثل حد الزنا والشرب السرة الصغرى والكبرى فانما اقترن بشئ من زيادة الحدود لم يوجب ان الرجوع عن  
 هذه الحدود يصح وقد اورد دليل الرجوع وهو السكران لا يشترط شئ مما يقوله البرهان العلل التقوى السكر لا يتحقق دون هذه الحدود هو خطأ الكلام عدم اعتبار  
 على قولنا فاقم السكر مقام الرجوع فيجعل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار بارتز بقوله لا قرار بالحدود وعن مباشر سبب فانه مواضع بالحدود حتى لو  
 في سكره كذا واهي فلا يطر سكر شبه اريته للحدود فصل بسبب هو محصية فلا يصح سبب التحقيق وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وتقول الى هذه عن قرار  
 ولقد اوضح في السكر ما يمنع من الرجوع لا يبطل لان حد القذف والعصا من حقوق العباد فيه ليلية الرجوع وهو السكر اولى  
 ان لا يبطل في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنتين من جميعا الجانب  
 الاسلام كما في الكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارن لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يورث فيه دليل الرجوع ولو  
 اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما المنزل فيقول للعبى نفع وفي الاصطلاح هو ان يدب بشئ غير  
 وضع ليس المراد من الوضع هنا وضع اللغة لا غير كالاسد للميكيل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام في  
 عقلا لا فاده معناه حقيقة كان اوجازاً والنصرف الشرعي موضوع لا فاده حكماً فاذا ازيد بالكلام غير موضوع العقل هو عدم افادة معناه  
 اصلاً واريده بالنصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلاً فهو المنزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل  
 للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكن الموضوع له اللغوى مراد وفي النزل كلامها ليس مراد ولندا فسر الشيخ رحمه الله للعبى  
 اذا لعبت لا يفيد فائدة اصلاً وهو معنى ما نقل عن الشيخ الى منظور رحمه الله ان المنزل لا يبراد به معنى لوضع الفرق بينهما ان مقابل المنزل  
 الحقيقة ومقابل المنزل المحذور داخل في الحد كالحقيقة فكان المنزل مخالفاً لها ولندا اجار المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز المنزل فيه  
 المسلية خلوة عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة معنى لما كان في المنزل ما قلنا كان المنزل غير منافي للرضا  
 بمباشرة نفسه المنصرف لان المازل يتكلم بما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائاً له ولندا اى ولانا لا ينافي الرضا بالمباشرة  
 يكفر بالردة ما زال ان التكلم بحكمة الكفر بازالا استحقاق بالدين الحق وهو كغيره في نفسه المنزل لا ينافي بخلاف الكفر على الكفر اذا  
 على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعاً فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اى المنزل نياني  
 الاختيار يحكم اى يحكم بما ينزل به حال الرضا بمنزله بشرط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه يحكم حكم لا غير ولا يصح  
 الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد الرضا للعاقدة واختياره فكذا في المنزل يوجد الرضا

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان اصل النزل في البيع يفسده وشروط الخيار لا تقصده على ما يستلزم انما يجمع من الاختيار والاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار النزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيوفر فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة ولا يوفرن فيما لا يحتمل كالطلاق والعتاق ولما كان النزل ينافي اختيار الحكم والرضا لا يوجب خروج الاحكام مع النزل على انفسهما في حكم اختيار الرضا فكل حكم يتعلق بالسبب لا يوقف بثبوته على الرضا والاختيار ثبت مع النزل على حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع النزل ثم جملة ما يدعى حل فيه النزل انواع ثلثة النشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق كل بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والاجارة لا يحتمل كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقص والاقرار بما لا يحتمل وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايان ما هو قبيح كالردة واقسم الاول هو الانشاء الذي يحتمل النقص اذا دخل النزل فيه ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق متعاقدان على البناء على النزل او على الاعراض عنه على ان لم يغير بما شئ او يختلفان في الاعراض البناء في الوجه الاول وهو ما اذا نزل اباصل التصرف بان قال البائع مثل للمشتري الى انظر البيع بين الناس ولكنه ليس بيع في حقيقة بل هو عجيبة واشهد عليه النقص على البناء عليه فيعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عينا فقبضه المشتري واعتقه لا يفسد لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجه اخر حيث ثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في النزل ولان النزل المحم بشروط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح فحق الفاسد او ان يمنع وصارا اتفاقا على النزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مودا فيوجب فساد البيع على احتمال الجوار فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزل فان تقضى البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فيقتصر به وان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يخرجه صاحب لان النزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان بالخيار سقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفي في المنع من جواز للعقد وان اجازة جاز لان البيع انما لم يكن مقيدا بحكم لعدم اختيارهما للحكم وقد اجازة ذلك بالا جازة لكن عند ايجاف رحمة الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بان ثبت حتى لو اجازة في الثالث صحيح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار الوجه لو اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتصرف الفاسد وبعض المدعي كذا ههنا وعندهما لا يقدر وقت الاجارة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تفسد ردة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يغير بما شئ او خففا فحينئذ ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او بائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على النزل من الوجهين الاخيرين وهما اذا ابدى لا يقدر البديل او بحسب فنيين كل وجه بالفرد فنقول اذا تواضعا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن العطين بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الفان عند ايجاف رحمة الله في احدى الروايتين عنه وجهه الاصح وعندهما فيعقد البيع بالف درهم وهو رواية عمدة في الاملاء عن ايجاف رحمة الله لانهما قصد السمع بذكر احد اللفظين فلا حاجة في الصحيح للعقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي لا يلاب مكان ذكره والسكوت عنه سواء كان في الكيلح ولا يلبى حنيفة رحمة الله ان الموصفة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانهما جدها في اصل العقد وقطعا بها



جائزا ولو اعتبرت الموضوعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احد الاطراف غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه  
شرطا لا نصفا والبيع بالالف ويصير كانه قال عينك بالعين على ان لا يجب احد الاطراف لان عمل النزل في  
منع الوجوب لانه الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه بيع لاحد  
المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حتر وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة  
في البديل يجعله اے يجعل البديل يعني قبول تمام البديل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما خرج عنه التمنية  
بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بالمواضعة  
فيصير للعقد وهو المراء بالمواضعة في البديل لانه خارج كل واحدة من المواضعتين بالآخرى اذا العمل بالمواضعة  
العقد والعمل بالمواضعة في القدر الثمن يوجب فساد العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل هي ان ينقذ البيع  
صحيحا عند تعارض المواضعتين فيها اے في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا  
الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالا اعتبار من الوصف فلذلك يجب اعتبار التسمية فكان  
الثمن العيّن وهذا اے البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على ما مبينة فامكن العمل فيه مواضعتان وهما  
المواضعة بالمعد في اصل العقد ولو اصفه بالنزل في قدر المعسر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحضر بها شئ او خلفا  
لان المعد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة  
ويكان العمل بها اولى عند الامكان واما اذا تناحرا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز  
بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحضر بها شئ او اختلفا وهذا استحسانا في القياس  
البيع فاسد لانها مقصد النزل بما سمي ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمنه ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل بشرط ذكر البديل في حق  
العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البديل هما مقصد العقد في اصل للعقد فلا يذ من يفسد وذلك بان ينقذ  
البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبا بجا بمائة دينار ثم تباها  
بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول وكذلك يجوز ان يكون البيع به المواضعة بخلاف جنس ما تناحرا عليه مبطلا للمواضعة  
لذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد بينهما انه بين النزل بقدر البديل وان يكتفى بالبيع فاعتبر المواضعة في الفصل الاول البديل  
في الفصل الثاني حيث قال لا ينقذ للبيع بالالف في الفصل الاول بالمسسم بالاصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البديل مع  
العمل بالمعد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منعقد بالالف وان كان كما المسمى العيّن لان الالف في الاطراف موجود  
والنزل بالالف وكذا ان المسسم للاخر شرط لا طالب له لانها وان ذكره في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه نزل  
وليس غير ما دلالة المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعطى كل يوم كذا من  
من الشعر واشترى حمرا على ان لا يحبل عليه اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا منا واذا كان كذلك ينقذ البيع بان  
ويبطل الالف الاخر فاما في النزل بجنس البديل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالمعد في اصل للعقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة  
يوجب خلف العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن وهذا العمل بالمعد في اصل للعقد وهو ان ينقذ صحيحا اولى لان العقد اصل من

صحيح ولا يمكن الممنون بعد لا باعتبار التسمية فذلك العقد البعيع على الذناير السمة لاسيما الدراهم قوله ولو ذكرنا في النكاح وناير  
 لاشد الذي لا يمكن التفتيش في الفسخ والاقالة بعد ثبوت ثمة الزواج ما كان المال فيه تجاشل النكاح والمال  
 فيه أصلا كما يطلق المحامي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعقد على مال والبيع الأول على وجه ما ان  
 نزل باصلا او بقدر البديل او بغيره وكل أحد على أربعة أوجه أيضا كالبيع فان نزل باصلا بان يقول لامرأة اني اريد أن تزوجك  
 بالثمن الذي هو باطلا ومازلا ووافقة المرأة ووليها على ذلك حضر الشهود وبه المقتضى وتزوجا كان النزل باطلا والنكاح لا يثبت  
 في القضاء وفيما بينه وبين المدعى بما سمي من المهر بكل حال الحديث المذكور في الكتاب ولان النزل يؤثر في ثبوت  
 الفسخ بعد تمامي والنكاح غير محتمل للفسخ ولذا لا يجري فيه الرد بالغيب بخلاف المروية فلا يؤثر فيه للنزل وان نزل بقدر البديل فيه بان  
 يقول لامرأة ووليها او قال لوليها ودونها الى اريد ان تزوجا كان التزوج فلاته بلفظه درهم والمهر في العلانية الغين  
 واجاب الولى والمراه الى ذلك فترجعا على الغين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر فنان ان اتفاقا على الاعراض  
 والفت ان اتفاقا على البناء لانها قصد النزل بذكر احد الغين في المال لا يجب مع النزل بخلاف مسئلة البيع عند ايجافه رة  
 في هذا الوجه حيث يجب تمام الاغين عنده لان ذكر احد الغين على وجه النزل بمنزلة شرط فاشد الشرط الفاعل وفوق في البيع  
 يؤثر في النكاح لاني اصل العقد لاني الصلابة كذا في المبسوط وان اتفاقا على انه لم يخبرها بشيء او اخفاها من رة عن ايجافه رة النكاح  
 جائزا بالفت بخلاف البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر فنان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان نزل  
 بغير البديل بان ذكرنا في النكاح وناير وعرضها الدراهم فان اتفاقا على الاعراض فالمهر ما سمي به ان اتفاقا على البناء وجب  
 مهر المثل بالاجماع لانها قصد النزل بما سمي به في العقد ومع النزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكر  
 في العقد والبسمي لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجا على غير محض فكون لما بينهما بقصد الف والاضدان  
 هناك قد سمي به تواضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الاغين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية المهر  
 فوجب الاعراض عن المواضعة باعتبار التسمية فورد في النكاح يصح بالتسمية فيكون العمل في المواضعة وتورث في فساد التسمية وان اتفاقا على انه  
 يخبر بما شئ او اخفاها فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بخلاف لان المهر تابع فوجب مهمل بالنزل وبطلان التسمية في النكاح بطلان  
 فوجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف عن ايجافه رة بما سمي به في طلب المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم النسخة مثل التسمية  
 على ما عرفت وان نزل النزل فيما لا مال فيه أصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرنا مثل الطلاق الخاق الخوص على القصاص والمهر  
 والعقد فالنزل في النكاح لازم بقوله عليه السلام ثبت مد بين جد وبنين جد النكاح والطلاق والمهر في المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص في  
 الباقي بالادلة لا بالقياس ذلك لان الخوف عن القصاص من قبيل الالفاظ لانه احيانا لا حاق الاطلاق في بعض الروايات وشبهه بطلان  
 ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا اطلق بعض الطليقة يقع تطبيقه كاملة والتدريش العيين من حيث انه التزام شئ كمال المهر  
 التزام الكفارة فلذلك لم يمتنع العفو عنه وبها كذا في بعض الفوايد ولان المازل محتمل لسبب ارض بدون حكم كما بينا وحكمه بن  
 لاسباب ائى العفل لا يمكن الرد والتراخي اى لا يمكن الرد بالاقالة والتسخ ولا التزام بخيار الشرط والتعليق بل الشرط لان خيار  
 الشرط لا يد حسن في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق لاسباب الشرط ويطرحه السبب بحكم

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلة والطلاق  
 المضاف سبب منقضى الى الوقوع وليس له في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان عدلا استند كما في البيع بشرط  
 انما ثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من احكامها فلا يؤثر فيها الزل كما لا يؤثر فيها الشرط لان الزل لا يمنع من انعقاد السبب اذ لا يمتنع  
 وجه حكمه لاصحاحه بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط ان يحيا رعا به من اثر فيه الزل لا يري انه هذا النوع وان دخل الزل  
 فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعقد على مال واصل عن دم لعمل فذلك منقسم على الاوجه الثلاثة  
 المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يحب فيه بدول الذكركه فلا شرط للمال علم انه فيه مقصود  
 واصل هذا الفصل ان الزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عند ما نيلزم التصرف ويحب المال في جميع الوجوه وهذا جنيفه رضي الله عنه  
 وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الزل ومنع لزوم المال في الحال نيا على اصل وهو ان الزل بغيره بشرط الخيار  
 بخلاف لما مر من الخلع لا يحتمل شرط الخيار عند ما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لمان قبلت المال اسمي فانت طالق ولهذا  
 لا يملك الرجوع قبل القبول وتبطلها بشرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الزل ايضا وهذا جنيفه  
 رضي الله عنه لانه عند البيع خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال بعوض الا يري ان البداية لو كانت  
 من جانبها فوجبت قبل قبول الزوج مع رجوعها ولو قامت عن محصلها قبل قبول الزوج لطل في البيع وانما جعل ذلك شرطا  
 في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تملك مال جعل شرطا بهذا الوصف كره حل قال لآخر ان لتيك هذا العبد كذا فبدي لاخره  
 حرانه معلق بالمعاوضة فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا اطل بحكم الخيار لطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف  
 وهو انه تملك مال فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فعلى الزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وبهذا  
 اذا اتفقا على الباري الاوجه الثلاثة وهي ما اذا اقبل باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بحسبه فاما اذا اتفقا في الاوجه الثلاثة  
 على الاعراض او على ان لم يحضر ما شئوا اختلغا بالتصرف الا بزم والمسمى واجب بالاتفاق لطلان الزل عند ما لم يحل  
 ايجد عنده على الزل الذي هو خلاف الاصل كما سبق في فصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في  
 تسعة منها مع اختلاف التفسير قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب النجاسة من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح  
 والطلاق والاتفاق من المأزول وكذلك لو طلق امرأه على مال على وجه الزل او اعتق جارية على وجه الزل وقد تراضعا قبل  
 ذلك انه زل وقع الطلاق والاتفاق ووجب المال قال الشيخ الامام شافعا الشمس الاكراه فخر الاسلام رحمه الله وبهذا  
 الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عند ما لم قلنا فلا يحتمل الزل ثم قال وسواء ائمن  
 لا باطلا اني باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأه على مال او خالعا بطريق الزل او بقدر البدل بان سميا العين وقد  
 تراضعا على ان يكون البدل القام بحسبه بان خالعا على ذاتية مسماة وقد تراضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا ذكرهما  
 يجب المسمى عند ما ولا اعتبار لما تراضعا عليه وصار اني البدل المسمى الذي يؤثر الزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي ابي  
 مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تباع له لينة الزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر  
 فيه الزل اذ العبرة للمتضمن بالنقض كالكافة الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم مطلقا منه تبعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع ثبعا لانه ساه فيه مقصودا بقوله واما ما يقع يكون المال فيه مقصودا ولكن سئل انه فيه تبع لا يسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر  
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اثر النزل فيه حتى كان المهر القاطعا اذا نزل فيه بقدر البدل دون الاثنين كما في مذهب  
 طائفة المال مذهبنا مقصودا بالنظر الى العاقد فاما في النوبة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للتقدم لانهما بمنزلة الشرط  
 فيما واشترط استباح على ما عرف فيوه خذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان  
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل لاستمتاع بالآخر حصول الازدواج دون المال فاما في النوبة فله نوع احواله حيث  
 لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر وثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم النزل ولو اثر  
 فيه النزل كما لو اثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه في النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق  
 فوجب ان يكون النزل كذلك طئنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصلح ان يكون له  
 وفي ايجاب المال ليعلم انه لا يبيح له سوا ذلك في الاستهلاك به والله واذ قيل انه في حق الوجوب  
 يمكن ان يمنع حصل من المكروه ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح ان ينصركما في الاكراه  
 على الاحتاق فان نفس العتق مقصور على المكروه حتى كان الواو لا في حق الاتفاق بقول الى المكروه واما النزل فلا يمنع  
 المال من حيث انه يتقبل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه ليس السبب في وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد  
 لا يمنع كالتطابق والاحتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عليه قوله اما عندنا بجنته فان الطلاق يتوقف على اختيار  
 احدى طائفتي المرأة الطلاق بالمسعى بطريق الحمد واستطاع النزل لكل حال يعني سواء سئل باصلا ولقد راجعنا في كونه  
 بعد ان يتفقا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد خص من اجنته رحمه الله يعني في الجماع الصغير ان رجلا قال  
 لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام قتالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثه لطل الطلاق و  
 ان اختارت الطلاق في الثلاثه الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فذلك مذهبنا احيى وكان  
 الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه احيى لكن خيار الشرط احيى جواز غير مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله عنده حتى لو  
 اشترط الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وثاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات وتعليقها  
 بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لان من الاثبات فتعليقها بالشروط  
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطلق اشتراط الخيار فيما ورد بالثلاث  
 على القياس كذا في بعض الشرح فلهذا لا يبطل خيار النقص والاجارة للمرأة فيما نحن فيه بمعنى الثالث لان النزل بمنزلة خيار الشرط  
 سويديا فيكون لها الخيار ثمانية ايام فوق الثالث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شاركت عند اجنته رضي الله عنه  
 ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله لان ثبوته في جانب من وجوب عليه المال باعتبار معنى العتاق  
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتنذر بالثلاث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا بالنظر الى  
 العاقد كونه تابع في الطلوث للطلاق الذي هو مقصود ومن العقد لما بينا بالنظر الى المقصود ولا يلزم ان لا يقدر بالثلاث  
 كما قلنا وكذا في كل هذا في نظرنا احيى ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في نظرنا من المعتبر



على مال ولا يصلح من موم المدة لغيره الكل سوان في الحكم والقهر ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لو غرقه النزل وهو ما يحتمل النقص كما لم يبيح  
 ما لا جازة وكان المال فيه مقصودا على اصل أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على الموافقة اما اذا  
 اتفقا على انه لم يحضر بها شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على البعد فيما اذا لم يحضر بها شيء وجعل  
 القول قول من يري البعد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فحمل العمل لصحة الايجاب والحد  
 اولى لان الاصل في العقد والشرعية لزوم الصحة واما تغيير العارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متوسك بالاصل  
 فمكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيالا بشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر بها شيء انما صح العقد  
 لان مطلقه يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون سوطرة فيه كما لو اتوا ضما على شرط خيار او اجل ولم  
 يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل فكذا مثله وعدم العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي البناء  
 في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر بها شيء لانها اتوا ضما لا لثبوتها عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون  
 فعلها بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالها بها اشتغال لا يسا  
 ليعقده ولكن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه ما ترجح السابق منها اذا  
 سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يبارضاها شيء فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او خلاف  
 في البناء والاعراض لا يصلح معارضه لانه غير متعرض للحد ولا للنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا بحقيقة رجحان  
 ان الاخر يصلح تاخرا لاول اذا لم يتصل به بالوجوب فغيره لئلا لان البعد هو الاصل في الكلام شرعا ومقلا وكما يجب حمل الكلام  
 عليه اذا لم يسبقه مواضعة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن مهننا بخلوه عن النزل ايضا  
 وعدم اتفقا على البناء على النزل فيعمل عليه ويجعل نفي المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على الموم  
 لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط  
 ولو اتوا ضما على ان يجبرا انهما بتا لعا هذا الصيدا مسبه بالالف ورهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال السابق المشتري قد كنت  
 بعتك عبدي فها يوم كذا كذا وقال الاخر صدقت فليس به البيع لان الاقرار خير مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا  
 كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا يري ان قرب الفقرين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهننا قد ثبت كون الخبر  
 عنه كذا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد و  
 بالاقرار كذا ولا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انها لو اتوا ضما مثل ذلك في طلاق او حقا لم يكن ذلك  
 كذا حاد الاطلاقا ولا حقا وكذا لو اقر بشي من ذلك من غير تقديم المواضعة لم يكن ذلك كذا حاد الاطلاقا ولا حقا فافهم  
 بينه وبين من يزعم وجعل وان كان القاضي لا يصيد في الطلاق والعقاق على انه كذب اذا اقر به طالعا فثبت الفرق بين  
 الاقرار والانشاء في هذه المقترحات مع التولية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك احي وكما لا قدر تسليم الشفعة  
 طلب الشفعة على ثلثة اوجب طلب المواضعة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لم يثبت شفعته وانما  
 طلبه في غير ذلك والشهاد وهو ان نهض بعد الطلب ويشهد على البايع اذ على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

منقول ان فلانا اشترى هذه الدار واما تنقيها وقد طلبت الشفعة واطلبها الا ان فاشهد واسطه ذلك وبهذا لا يطلب المستحق  
حتى لا يبطل بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالث طلب المحضومة والتمليك فاذا اسلم هذا لا قبل طلب المواتية بطلت  
الشفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختار اذا اشتغال بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور واما يبطل  
بمقتضى السكوت مختار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواتية وطلب الاشهاد بالتسليم  
بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواتية والتقرير  
على انه بالخيار ثلاثا ايام بطل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاوا احد العوضين على ملكه  
ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العبد ابى حنيفة واسم يوسف رخصما للثد كما لا يمكن البيع والشراء فيتوقف  
على الرضا بالحكم والخيار فيبيع الرضا به فيبطل التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار  
الشرط ومقتضى الشفعة وكذلك اى مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراء نازلا لا يصح ويقتضى  
الدين على حاله لانه لو قال ابراءك على انما بالخيار لا يسلط الدين لان في ابراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى  
معنى التملك اشير في قوله تعالى وان قصده توأخيره لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار  
الشرط وكذا لو ابراء الكفيل نازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على صين  
وبطلت العين او رد العيب فيفسخ الصلح ويعود الكفاية كذا في لعل في النزل فيمنعه من الثبوت كما يخيار كذا ارايت  
مكتوباً بخلافه في حقه الله تعالى قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه نازلا لا يقرب ان يحكم  
بإيمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو  
الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره  
على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اى الايمان  
بمنزلة التشاؤ لا يقبل حكم الرد والرائخ فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراجعا عنه فلا يحتمل ان يرد  
اسلامه بسبب كذا يرد البيع بخيار العيب والرد فكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الرد  
بالنزل فعدم بيانه والذكر اعلم قوله ولما الشفعة فكذا الشفعة لغة هو الخفة والتحريك يقال سفنت المراح الشوفا اذا سقطت  
وحركة منه زمام سفية اى خفيف ومنه اشتد لغة عبارة عن خفة تعثر الانسان فحمل على العمل بخلاف نوجب المال  
الشرع مع تيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التقدير لينا ول ار كتاب جميع بخطوات فان فيه  
ار كتابا من السفه حقيقة الا ان السفه الذى تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المأل ووجوبه ليس  
وهو تذر المال واطلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسر بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند طلاق  
ار كتابا بمصيبة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقه وان كان ذلك متفهما حقيقة ولذا لم يتعلق بها احكام السفه و  
فسره بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصد الاصل نفع العقلاء واكثر بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصد اهل الخطا وقوله  
على نفع العقلاء عن تصرف الرشيد انه لا تحمل بالالهيته لانه لا يعمل بالقدره طاهر السلامة التركيب فيها القوي الغرير على

خلافا لما قيل ان العقل كمال لان السفيه كما بر عقله في علمه فلا جرم يمتقي مخاطبا بتمل امانة الله تعالى في طلب بالادار في الدنيا ويكافئ  
 عليه في الآخرة واذا بقي الباطل اتحل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى الباطل اتحل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاكبر  
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحل لا على من هو كمال المحال الا يرمى ان العصى اهل للتصرفات مع انه ليس باهل للرجاء  
 حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو اهل تحمل امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمنع احكام الشرع  
 ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع جازا ولم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اى لا يوجب  
 السفيه المحجور من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالنكاح والعناق ولا من نقصه فيقتل الفسخ ولا يبطل الهزل كالبيع  
 ولا الجارة واحتلت في وجوب النظر للسفيه بحله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ما هو ماعن الطيبات كما وجب  
 للعصى والجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر على من تصرفت بسبب السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز  
 الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المتعملة بالفسخ روى ما يبطل الهزل دون ما يبطل على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان  
 عليه اثم حتى سفيه او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نفس على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور  
 الا بعد الحجر عليه ولان السفيه سبذ في ماله فيحجر عليه نظرا له كالعصى بل اولي لان العصى انما يحجر عليه لقوله تعالى وهو متحقق بهنا  
 فلا يكون محجورا عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه  
 لمن انفى ماله بالسفيه البذير صار مالا على الناس وعياله اثم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحرل دفع الضرر  
 من العامة مشروعا بالاجماع كما في المفتي المأجور والطبيب المجاهر والمكارسى بالنفس وحق الدين السفيه ايضا فانه  
 وان كان عاصيا سنة يستحق النظر بمقار اصله وبينه حميم الله تعالى ولهذا الوات يصل عليه وكذا كل من كان فاسقا لا اله  
 وكذا لا يعرف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر لما مورده النهي خلافه بينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فان ثبت  
 بطريق النظر ببقى صحته ما من التكف فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الانقار ملكه ولا يحصل هذا  
 المقصود ماله يقطع اسانه من ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بنفس فاحش او بالقرار بغيره ما يفظه العلى عليه من ماله وانما ثبت  
 الحجر في حق "الطلاق العناق والنكاح ونحوه بالان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير  
 منج كلام العقل لا يقتضيه اللعب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير منج كلام العقل  
 لا تسمع الهوى وبكثرة العقل لان نقصان في عقله وكل تصرف لا يوثق به الهزل لا يوثق به السفيه ايضا وكل تصرف يوثق بهها  
 الهزل وهو ما يتحمل الفسخ يوثق به السفيه واجتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالبرشد فان  
 كونه مخاطبا ثبت اليه التصرف اذ التصرف كلام ملزم واليية الكلام يكونه ميله والكلام المأزم يكونه مخاطبا وبالحجزة ثبت المالكية  
 ويكون المال خالص ملكه ثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من اليه في محله لا يمنع نفوده الا لما هو عليه لا يصلح ما عاين نفوذ  
 التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كما بر عقله في التبذير لخلبه هو اه مع علمه لبقية وضاد عاقبته فلم  
 يحزل يكون سببا للنظر كونه معصية الا يرمى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانته ومنع ما لم يوضع عنه الخطاب وان بطلت  
 الواجبات وتعدت الغزوات بخلاف الترك بالجنون والافساد والدليل عليه انه لا يبطل عماراته حتى يصح طلاقه وعناقه ونحوه

ويريد ان يقرر على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطل عليها اسباب الجور والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل  
 او سب او اقام عليه الحد ودرج عليه القصاص وبهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفيه مضطربا بعد البلوغ من عقوبات  
 في ايجاب النظر لكان الاولى ان لا يمتد في الشبهات ولو جاز في طريق النظر لكان الاولى ان لا يحجر عليه بالاثار بالاسباب الموجبة  
 العقوبة لان عقوبة لا تنفي نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يطر في دفع الضر عن نفسه فخره بالاولى وقوله هو مستحق النظر بعد عقوبات  
 قلنا النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكيفية العقوبة ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا  
 فوق هذا النظر وهو ما قد نفي ذلك لان في اثبات الحجر البطلان والايه واليه والحق باليهام وهي ثمة اصلية لان الانسان انما  
 يمتاز عن سائر الحيوان بالبيان فالايجوز البطلان بهذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول  
 المعنى لان منع المال عن مالكه منع كمال عقله وتميزه وغير معقول اذ الملك هو المطلق الناجز فلما يصح القياس عليه او ثبت بطريق  
 العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جنائية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاءا ولا يجازى  
 المال فيجعل جزاءا فاما ما سار لاجرته بهذا الطريق وهو انما سطرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسيناه عقوبة كما يجلد في الزنا  
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكنه تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات  
 ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامام ولا ولبا لهم المتأطعون دون الامة لانا نقول هو عقوبة بغیر وثا دین لا جدر  
 فيجوز ان تقفون الى الاولياء كما في بغير العبيد والامراء والذين سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة بل سلم  
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال البطلان فتمترة المدة عليه وهي اليد والحق بالفقراء واشتات الحجر  
 البطلان فتمترة اصلية وهي الالوية والولاية فان جاز الحق في تمييزه في منع فتمترة المدة فتوفيه النظر عليه لا يستدل على جواز حق النظر  
 العظيم به يتفوت النعمة الاصلية والحق باليهام المعنى النظر اليه واجوباب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي  
 عقل فان بعض قضاة يخرج عن نزع الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل المراد  
 من السفيه المبذر الذي اختلف فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل ومن قوله لا فائدة  
 في منع المال منع اطلاق النصف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الا بالاثبات اليد على المال من التجار  
 والضيافة والبيت والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يمكن من بيده هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال  
 وان كان لا يحجر عليه والكابرة مفاعله من كبر كبر اذ اعظم فمن اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لا يقال غيره فلا بد من  
 تحت حكم وانه فكابرة العقل المخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعقل بخلاف قضيته قوله واما الخطا وكذا قال الامام  
 لان شئ الصواب ما احسن به المقصود والخطا مصدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر يصدر عن الانسان لغيره  
 فتدب بسبب ترك البسبب عند من مفسدة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه  
 يسمى الذنب خطبه ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا وقوله عليه السلام رفع عن سبئي الخطا ان تمكلم كان خطا كبيرا وبروا  
 ضد احد كما في قوله تعالى والسيان ثم قال الخطا ان يكون عالما الى الفعل لا الى القول كمن رمى الى انسان على ظن ان فيه  
 فهو قاصد الى الرمي الى الخطا وهو الانسان هو نوع جعل عدله اختلف في جواز الواحد على الخطا فمنه العذر



[illegible]

الى انسان في عدمه واهوانه شقة بالنسبة الى حال قاته ولذلك جعل نفسه سببا للرخس وقيم مقام الشقة في ثمر في قصودات الاربع اثر السخر في  
 لهطلو افعنة استغفار الشكر في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شر وعاظما وكان ظهر المسا في وجوه سوا الا وعداش في روجه لعل حكم السفر شوت  
 حق الرخص لربان يصلي ركعتين ان شاء كان في الاطمار حتى لو لم يتنار لم يخرج الا الاربع واذا فانتة لم يسه قضا الاربع عند وقدر بيان هذه  
 المسئلة في فصل الغريية والرخصة واثرة في الصوم تاخير وجوبه الى اذراك عدة من ايام اخر و ان استغفار بقى في صا حتى صبح اداوه لان السفر  
 اوجبه تاخير السفر لا سقوطه بخلاف شرط الصلوة على ما عرفت قوله لكذا لما كان كذا يعني لما كان اسفر من اسباب تحقيق كان كذا مرض وكان ينبغي ان يكون  
 حكمها سوا لانه ذكر من اسباب الالان السفر لما كان من الامور التي تتعلق بوجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا  
 ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق للوجوب ضرورة تدعو الى الاطمار بحيث لا يمكن فيها لان لها فسادا على الصوم من غير تحلف ومن غير ان  
 يحققة في بدنه ومعناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا يمكن دفعها بالامتناع عن السفر لانه عن الامور المتبادرة بخلاف المرض  
 قبل ان المكلف اذا صبح صائما وهو مسافر لابع له الفطر بعد الفروقة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح صائما وقدره على  
 الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه فحاشا لثقله وانا انشاء السفر باختياره فلا يسقط به تقدير وجوب عليه بخلاف  
 المريض اذا تحلف للصوم تحمل زيادة المرض ثم بدال ان يفطر هل ذلك وكذا اذا مرض المقيم هل له الفطر لان المرض يوجب شقة لازمة على اختيار  
 الصوم اذا ولو لم يوجب شقة لما صلب سببا للرخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه مرضا ولا في وقت في اباة الاطمار ولو افطرا في حال  
 السفر فانه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا تكون الشبهة وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر ان السفر في الفطر في المحلة  
 فصورته تكون شبهه وان لم يوجب اياه وذكر من مشاغبي رحمه الشافعي مختصرا في ان يلزمه الكفارة باقتران الكفارة باختياره لانه لو لم يوجب  
 فان يفطر في اوله يصير من الشبهة وبعد السفر فيقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب اول النهار يوجب له الفطر فاذا وجد في آخره  
 يصير شقة كذا في البسوط ولو افطرا في المقيم الغارم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مضايح لا فطر  
 حيث يسقط به الكفارة فنعنه لما قلنا ان السفر من الامور المتبادرة ولا يبريد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوطه  
 يقدر عليه شرعا فحاشا لثقله لانه لا يصير كانه استغفار باختياره اما المرض فامر مساوي واذا وجد في آخر النهار يبريد استحقاق الصوم لا يملك  
 الفطر لو كان عادلا وزوال الاستحقاق لا يخرج فيصير للمسا في اوله كما يحض عدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صدر السفر  
 في جامع اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه استغفار عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة  
 رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضيان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في الفاعل ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان  
 الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب لابطاح حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما صا شبهة لان الفطر انما يكون عليه لوجوب  
 الكفارة باختياره استحقاقا وانما يكون ذلك المحسوس مستحقا على تقدير عدم تحقيق المبيح لآخر النهار لانه مما لا يتخسر في شقوته فذا  
 زال في بعض زوال في الكل والله اعلم قوله وانا الاكراه فكذا قيل الاكراه على الغير على امر كرهه ولا يريد بها شرته لولا العمل عليه  
 بالوعيد على تركه قال شمس الامنة رحمه الله هو اسم لفعل يفعل الانسان لغيره فينبغي به رضاه او فينبغي به اختياره ثم قال  
 في الاكراه يعتبر معنى في المكروه ومعنى في الاكراه عليه معنى فيما كره به فالمعبر في المكروه يمكنه من ايقاع ما هه دونه  
 اذا لم يكن يمكنه من ذلك فاكرهه ببيان والمعبر في المكروه ان يصير فاعضا على نفسه من جهة المكروه انفع بددة عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذلك فأكراهه بديان والمعتنى المكروه ان يصير فاعلى نفسه من جهة المكروه في النفع بدوة عاجلا ولا يصير لها ومحملا عليه  
 الا نذكره ونفيا كره به ان يكون متعلفا او مفرنا ومتعلفا عضوا او موجبا عما يتقدم به الضمانا عتباره ونفيا كره عليه ان يكون المكروه متعلفا  
 منه قبل الاكراهه انما يحق او يحق النسيان آخر الحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فلهذا ينبغي ان يقال ان كراهه محملا لغير  
 على امر متنع عنه نحو لو اتقيد الناحل على القائه يصير الغير فاعلى به نية الزناد بالباشرة فتم التعريف بهذه القبول ويمكن ان يكون  
 الرضا واخل في الامتناع لانه اذا كان ممنوعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا فكيف يذكر احد القيد من كامل الحيد الاخير ولوجب اي  
 اى الاخطار نحو التهديد بما ينجى على نفسه وعضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تباليما والاختيار هو القصد الى المحمل  
 لوجود عدم داخل في قدرة الفاعل يخرج احدى السجائين في الاثر كذا قيل ولا يصح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وانما  
 منه ان يكون اختياره مستبدا على اختيار الاخرى والاختيار الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار  
 فاسدا لا تقبلاه على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا لوجوب الالباء كالاكراه بحبس والضرب سبوت قوله  
 والاكراه كتحمله اى جميع اقسامه لا ينافي الالهية الالهية الوجوب ولا الالهية الاداء لا تنها بانه بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه  
 لا يحل بشئ منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان ملجأ او لم يكن لان المكروه مستبدا في حاله الاكراه كما  
 انه مستبدا في حاله الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت مقتضى فقال الا  
 يرى انه اى المكروه في الاثبات بما كره عليه تروين فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو كره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الالباء  
 فانه يفرض عليه الاجتناب ام على كره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل لياتي عليه ثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء  
 المذكور في قوله تعالى الا ما اضطره ثم اليه ومن كره على مباح يعرض عليه فعلة كذا ههنا وخطرا اى مخطورة كما في الاكراه على الزنا وقتل  
 النفس المعصومة واباحة كافي الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الاطعام واحصه كافي الاكراه على الكفر فانه يرضى له اجراء  
 كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيه اى في الاكراه بالاقدام على القتل مرة كافي الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على الفطر  
 للسافر والاكراه على توجب اخرى كافي الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كافي في سائر الفروض ويأثم  
 بالامتناع مرة كافي الاكراه على الفطر للسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قيل حرام ولو خرا اخرى كما  
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامته ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب  
 ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخل في الفرض ان في الرخصة لانه ان اراد به الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه  
 ولو صبر حتى قتل لا ياثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها ان يباح له ولو لم يمت فمضى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان صافرا  
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قبل كان اغما وان كان متيقنا فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر  
 عنه فقتل كان ناجيا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق بغيره ثواب لا يتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة  
 الاباحة الا في نفس الامر فترابين الاطعام وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الاطعام قد يسقط بعد المرض  
 والنفس وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجموع والزنا اى زنا الرجل  
 بالمرأة فعذر الاكراه اصلا ليعني سواء كان الاكراه ملجأ او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل هو





كونه الكفر لا يحيل السقوط لان التوحيد واجب على العباد والى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاعتراف به باللسان والكفر بالقلوب  
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة الاكراه بل نفى حراما مع الاكراه الا انه رخص العبد اجزاء كونه الكفر لان فيه فوائد التوحيد صورة  
 لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الماصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتعلم الايمان وما بعد ما دام على ذلك  
 الاقرار وبالاجزاء نفوت الدوام وذلك لما يوجب ظلالا في اصل الايمان ببقاء الصمانية ولكن لما كان الاجزاء كفر صوره كان حرام لان الكفر  
 حرام صوره ونفى ظلالا منع نفوت حق في النفس صوره ونفى فاجتمع ههنا حق حق العبد في النفس حتى الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان لترجى حقه  
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفى الله تعالى كيف لا يترجى حقه ههنا لانه نفوت في الصورة والمعنى وحق الله لم ينفى ولما رخص  
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبه نفسه لا عزائم دين الله تعالى وكان شديدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى  
 لو اكره بانيه الجهاد على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بها كره عليه لان حقه في نفسه نفوت اصلا  
 وحق صاحب الشرع نفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حق قتل كان ما جورا لانه متمسك بالغرمة لان حق الله تعالى وهو الصوم  
 والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اظهار الصلابة في الدين وان كان المكروه على الاطوار مسا فرافا في ان يفطر حتى قتل كان  
 اشما لانه تعالى اباح له الفطر لقوله غراسه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الملاك ايام رمضان في  
 حقه كماله وكما يام شعبان في حق خيرة فيكون اشما بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل منته نجلان المقيم الصحيح لانه الصوم في حقه عزية قال الله  
 فمن شهد منكم الشهر فاصوموا وعند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة ذلك ان تسك بالغرمة فهو افضل له وكذا الحكم  
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتملك اولئا خرت مال بالغير فبقيته الى او ترمنه في مملكه كاي في بيعه ان يفعل ذلك لان حرمة  
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحيل المال وتنايه للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام لنفسه لم يبنوا ولما  
 لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصح جعله وقانه للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ما جورا لان شاء الله تعالى لا يعجز الله عن ما لا يحيط  
 صاحب المال بانته حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فيبقى حرام التعرض في نفس لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد  
 نبه نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصا رشيدا لقوله وانما فارق فعلها فقل في الرخصة  
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان يكليها من الزنا وان كان لا يحرم  
 تعرضا لغير المحرم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الراعي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نيل المولد لا يقطع  
 عنها فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه فتنحى عن الاكراه في فعله فلم ترخص له في ذلك ولما رخص  
 اسي و لان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالسجن شبهة في ذرا السجد فيها  
 بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط السجد كما خفي الاكراه على القتل كان اختيار  
 ان لا يسقط السجد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولاه وهو قول زرارة لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانشار الالة وذلك  
 دليل الطراحيه فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكن يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تكليفا دليل الطراحيه  
 الا ان في الاستحسان ليسقط كما يرجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان السجد شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان  
 منته جريالي ان يحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام ومنع الملاك عن نفسه لا قصدا لشدة فيصير ذلك شبهة

في اسقاط الحد عنه وانشار الالة لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لها بالفحولة المكنية في الرجال وقد يكون طوعا لا يري لان النكاح قد يشترط  
 الالة طبعيا غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف فانه قد يكون لها بالفحولة المكنية في الرجال وقد يكون طوعا لا يري لان النكاح قد يشترط  
 النكاح ولا ينافي في الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح الابطال لشيء اى لابطال حكم شيء من الاقوال  
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل والافال المال وفساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة كونه صادرا  
 عن الالة واختيار حيث عرف الشرع واختيار اهلها لا يدل على غير ذلك على مثل فعل الطالع العليم للحكم اى لكن يتغير الحكم بدليل غيره بعد ما  
 صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطالع بدليل يوجب له بوجوب قوله ان ثبت طلاق واثبت حره وهو وقوع الطلاق او العتاق  
 ثبتت عقبت الحكم به الا اذا تحقق به متغير من تعليق او استثناء فكذا امر موجب فكذا كثر ما ثبت في الزمان ثابت عقبت الفعل الا اذا تحقق ما لم  
 ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او مكنت فيها شبهة فكذا ثبت موجب افعال المكروه واقواله الا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة  
 عن عقل والية خطاب واختيار كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثره الاكراه اى الاكراه جوابه عما يقال لما لم يوشرك الاكراه في ابطال  
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا امكامل بالثبات للحماية في تبديل البينة اذا احتل بالاكراه عليه ذلك  
 ولم يمنع عنه ملغ حتى يصير الفعل منسوب الى المكروه واثره اذا فصر بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالجملة او القيد في تقويت الرضا لاني تبديل  
 فاما ان يكون الاكراه موثرا في الابدان قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اى بالاكمل والقاصر جميعا كما يحتمل الضعف وتوقف على الضاد  
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من الية في محله ولكنه يمنع ففوات المراضى  
 الذي هو شرط النفاذ فيعتقد لصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق  
 فيقدم من المكمل كما تقدم من الطالع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صرحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والنكاح كان بمعنى في غير ما يتم  
 به العقد فيقول المعنى المفسد بالاجارة كالبيع بشرط اجل فاسد اذا اسقط من اجل ما شرطه قبل بغيره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا  
 يصح الاتا في ريكها حتى لو اكره لقتل واطلاق وعقود وجعل قيد على ان يقر بعقود ماضى وطلاق او نكاح او رجعة او غيره الا اذا عفو  
 عن دم عهده او بيع او اجارة او دين في ذمته لاشنان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماضى كان الاقرار باطلا اذ ابد  
 بما يخاف التلف على نفسه فموجب الى الاقرار بمحمل عليه والاقراء بغير متميل بين الصدق والكذب انما ليجب الحق باختيار المحقق  
 جانب الصدق ودلالة على وجود المجزية وذلك لفوات بالاشنان لان قيام السيف على دليل على ان اقراره بهذا لا يصلح لدلالة  
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اى عدم النجس بهذا الاقرار وكذا ان يدرك جنس او قيل لان الرضا  
 يعدمه بالجنس والقيد لا يقطع من الدم والنحو وعدم الرضا يمنع ترويج جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الزل  
 في تقويت الرضا اذ من نزل في اقراره لغيره وقضاة ما عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يحيل الاكراه بمنزلة شرط  
 النكاح وشرط النكاح لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على ابني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لا ناقصا حتى صح  
 شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال لك ثلثة ايام فلان بالف درهم على ابني بالخيار لا يلزمه المال  
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار  
 وكذا اذا اكره على ان يقر لعبده انه ابيه او لغيره لانه لا يفتق ولا يكون لاهل لان هذا الاقرار من غير

حقن قال لا كراهه وليس على أنه كاذب فيما يحكم به فان قيل ليس ان عند الحقيقة رحمه الله قوله من هو اكره منا منه هذا اني لو جبان ليقين عليه  
 وحيثما يتبين كذب فيما قال فوق ما يتبين بالكذب عند الاقرار كذا فاذا انقضت العتق ثم نفذ منها بطريق الاولى قلنا جعل البو حقيقته رحمه الله  
 ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كأنه قال عتق على من جين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند  
 الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالكلم حقيقة وقد يبرح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من البسوط قوله واذا  
 اتصل الاكراه لقبول المال في الخلع انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالعه امرأة صلى الف وقد دخل بها والمالة  
 محبة كبريته فاستلحق واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكره لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت له  
 طاعة باءا وما سلم احاسن المينونة فاما اذا اكرهت امرأته بوجع طبع وجع على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت  
 ذلك منه وقد دخل بها فاطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزام المال ليعتد تمام الرضا وبالاكره يعقوت الرضا  
 سواء كان الاكره بحبس او قبيل ولكن هو قبح الطلاق ليعتد وجود القبول لا وجود المقبول كالمو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق  
 على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال وبالاكره لا ينعى عدم القبول فلو كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتجوا  
 الى الفرق بين الاكره والنزل في الخلع لانهم التفتوا ان الطلاق في النزل لا ينفصل عن المال حتى قال البو حقيقته رحمه الله لا يجب للمال  
 ولا يقع الطلاق وقال لا يقع الطلاق وبحسب المال وفي الاكره ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف النزل الى آخره  
 وبينا ان النزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وبالا اتفاق ثم نظر البو حقيقته رحمه الله  
 الى التزامه في جانب المرأة فقال لما لم يوشتر النزل في السبب مع التزام المال مع النزل موثوقا على ان مثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام  
 الرضا ان يتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب حد الخيار والرضا بالسبب ان الحكم فيتوقف الحكم وهو  
 وجوب المال على وجود الاختيار والرضا فاما الاكره فلا يعدم الاختيار في سبب الحكم وانما يعدم الرضا بهما فلو جوب الاختيار في  
 السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب للمال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله  
 رحمه الله الى جانب الطلاق فقال لا يداخل على السبب من الحكم كالنزل وشرط الخيار لا يوشتر في بدل الخلع بالبيع اصلا لانه لما لم يوشتر  
 في احدي الحكمين وهو الطلاق بالبيع لا يوشتر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيبيع الطلاق ويلزم حسب لزومه  
 فلم يعل لية النزل في شرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكره فيوشتر في المال بالبيع وبن الطلاق لان المال لا يجب  
 في البيع الا بالذکر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذکر فلم يكن يد من صحة لا يجب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما يدخل  
 على السبب يمنع صحة لا يجب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق فيغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كذا في  
 خلع الصغير على ما قلنا فبين بما ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا  
 اتصل الاكره الى آخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اشر الاكره اذا اكمل في تبديل نسبة فشرع في بيانه واذا اتصل الاكره  
 على كل باسحى البلي سبب الصلح ان يكون الفاعل فيه المغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب  
 بنفسه او ما لا يفسد لشب الفعل الى المكروه لزم حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان آخر  
 وجعل المكره ما وجب جمع المقبول بان قال ابتد بالسبب ولا قلناك فقتله وجب القتل على المكره بالاجماع كذا ذكره في الاسلام

ولو اكره على الرمي الى صيد فرسي اليه فاصاب بالسادس لغيره على عاقلة المكروه والكفار كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان محمول  
على حب الحيوة فلا حدود باقتل لطلب لنفسه مخلصا مطلقا من الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على اكره عليه فقدم عليه فاما كان  
حرما طلبا للمخلص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير محبوبا على هذا الفصل بقضية اطلعنا فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا  
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال النعل النسبة الى المكروه بحيل المكروه انه من غير ان يلزم منه تغيير محل الجنابة واذا ترجح  
الاختيار الصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار والحق بالالة التي الاختيار لما بمنزلة سيف او عصا استعماله المكروه في تلف النفس  
او المال فيصير الفعل منسوب اليه لانه في الاكره الكامل اما الفاسد وهو الذي لا يلزم بالاجابة كما لا كراهة بحسن  
او بقبحه فلا يلزم نقل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه انما يصير كالا لانه عند تمام الاجابة فساد اختيار  
باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكره القاصر فكلما بقي الفعل مقصودا على المكروه قوله فاما فيما لا يتحمل اي في الفعل التي لا يتحمل ذلك الفعل  
ان يصير المكروه فيه الة للمكروه فلا يستقيم نسبتة اسي نسبتة الفعل الى المكروه للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح  
لم يعارض الفاسد مهنيا فبقي الفعل منسوب اليه الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح  
اي انه لا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه متردد بين فرض ومخطر ونخصه بصلاح لاضافة الحكم اليه  
قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح اليه ان المكروه يمكن ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه  
بوجوب التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الالة لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصودا عليه قوله  
وذلك اسي لا يتحمل ان يصير المكروه فيه الة للمكروه مثل الاكل فانه لا يتحمل نسبتة الى المكروه باتفاق الروايات عن اصحابنا ستنه  
لو اكره على الاكل وهو صالح لم يفسد صومه ولا يفيد صوم المكروه لو كان صالحا لان المكروه لا يصلح الالة للمكروه في نفس الاكل فنقتصر على  
المكروه فاما في نسبتة الى المكروه من حيث انه اطلاق فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والعملاصة وغيرهما ان لو اكره على كل  
مال للغير يجب الضمان على المكروه دون المكروه والكان المكروه يصلح الالة من حيث الاتلاف كما في الاكره على الاعتناق لان منفعة الاكل  
ههنا حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب المحذور يجب العقرب على الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الطوى  
حصلت له بخلاف الاكره على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكروه لان مالية العبد نفقت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكروه فذكر  
صاحب المحیط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان حائلا لا يرجع على المكروه بشئ وان كان شيعلا يرجع بعتبة الطعام  
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه  
الا على المكروه وان كان المكروه جائلا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكره على الاكل اكره على  
التبضع لانه لا يمكنه الاكل بدون التبضع في القلب وكما تبضع المكروه للطعام صار تبضعه منقولاً الى المكروه وكان المكروه  
تبضعه بنفسه وقال للمكروه كل ولو تبضع بنفسه صار غاصيا ثم ما كان للطعام باليضمان ثم اذا تامل بالاكل وشباك لا يعين الاكل  
شئيا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا مهنيا وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكن ان يحصل  
المكروه فاصابا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بالمال ولا يتصور الا بالمال فاصابا للطعام  
بيده او منه فنقتصر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير معاملة قبل الاكل معاملة لم يوجب ضمان صارا اكل طعام



نفسه لا طعام المكرة الا ان المكرة هي كان شيان لم يحصل له منفعة الاكل فكان منها الاكرام على اطلاق ما له فيجب الضمان عليه كل من التبتية  
 قوله والاقوال كلها لان المراد لا يتصور ان يتكلم بلسان غير مساع على وجه لا يبقى للسان التكلم اختيارا فاقصر الاقوال باحكامها  
 هي التكلم ولا يجعل كان المكون طلق امراته المكرة وعق عنه فان قيل لا نسلم ان التكلم لا يصلح له المكرة فان من وكل رجلا بالطلاق  
 امراته واعتاق عبده يصح وتطيق الوكيل كان عالما للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يفتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق خنث  
 نعم ان الوكيل صار له للموكل والدليل عليه ان المكرة يرجع لقيمة العبد على المكرة وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لضمان الصداق  
 على المكرة وان لم يصح له المربع واذا صار له بالمرة صار كان المكرة طلق امراته المكرة او اعتق عبده فينبغي ان يغتفر هذا المكرة  
 ما يصلح له المكرة فيها لو ازاله المكرة مباشرة بنفسه تعذر عليه فيزل فاجل بما يشتره غيره تقديره انما لا يقد عليه نفسه فلا يمكن ان يجعل  
 فاعلا حكما في تطبيق امراته لنفسه اعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عالما تقديره وانما في تطبيق  
 امراته المكرة واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكرة واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكرة المكرة المكرة  
 فينبغي الفعل مقتصر على المكرة وبهذا القول في جميع التصرفات الشرعية كالتبعية والبيع والهبة وغيره مما نحن لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور  
 وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره اليه متى لم يكن في وسعه لم يجعل  
 غيره اليه لانه في الطريقة البرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان  
 ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد نقضا عليه ذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذا التبليغ قد يكون بلا واسطة كما ان  
 وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي مثل ما لا يصلح ان يكون المكرة مية اليه في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل  
 مما يتصور ان يكون الفاعل فيه اليه لغيره صورة الا ان المحل اى محل الاكرامه او محل الجناية غير الذي ملاقيه الايلاف صورة  
 وكان ذلك اى محل الاكرامه او الجناية يبدل يجعل المكرة اليه لغيره مثل الاكرامه المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول  
 ان ذلك اى الفعل يقتصر على الفاعل في حق الاسم والجواز وان امكن ان يجعل المباشرة اليه لكان لو كان المكرة عليه شاة وتحت  
 وفي القياس للشيء عليه ولا على لاسر ان كان حلالا اما الامر فلا له لو باشر قبل الصيد بغيره لم يلزمه شيء وكذا اذا اكره غيره عليه وانما الما  
 فلا يمار اليه المكرة بالاسماء التام فينبغي ان لا يكون الاكرامه على قبل المسلم وجه الاستحسان ان قبل الصيد من جنسية على  
 احرامه وهو الجناية على الجرائم نفسه لا يصلح ان يكون اليه لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للمكرة ان يحج على احرام لغيره وكذا الاكرامه وجعل اى  
 المكرة اليه للمكرة لتبديل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكرة وان كان هو الصيد صوتا فلو جعل اليه ليصار محله احرام  
 المكرة لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنسية لو كان المكرة حلالا وفيه خلاف المكرة اى في جعله اليه وفي تبديل محل الجناية جنسية  
 المكرة المكرة لانه لما اكره به على القاع فعل في محل كان القاع في محل اخر مخالفة له ضرورة واطلاق الاكرامه لان الفعل الواقع  
 في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكرامه وانما بطريق الطواحيه فينبغي تبطل الاكرامه لا محالة واذا اطل الاكرامه عاد الى  
 المحل الاول وهو احرام المكرة لان سبب نقل الفعل الى المكرة بعد ما وجد من المكرة حقيقة وهو الاكرامه فلما استلزم نقل اطلاق الاكرامه  
 بطل النقل بطلان ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكرة يعني ينسب الفعل الى المباشرة لكون جنسية على  
 احرامه ولما لم يزل الفعل بالعود الى المحل الاول فلما اقتصر الفعل على المكرة اسد اقطعا للساقفة واخر ازاح عن الاشتغال

بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كانا محررين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكروه ظاهريا واما على المكروه فلات لو باس قتل الصيد بيده  
غرمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة مهننا الى نسيته اصل الفعل الى المكروه لان هذه الكفارة يجب على المحرم  
بالدلالة والاشارة وان لم يصح اصل الفعل مشيوا اليه فكذا لك مهننا لهذا لو بعد بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المبشر  
لان تأثير الاكراه بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بها فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا احداثين في الحرم وقد نوهده  
بأقتل كانت الكفارة على المكروه لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا ينادى بالصوم والحبس بالدلالة ولا يتعدى متبدا الفاعل  
وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الادمي خطأ او نوهده بحبس كانت الكفارة على  
القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله ولهذا اي لان محل الجناية اذا تبديل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل فلذا ان المكروه على القتل  
ياشتم ثم القتل وان كان اتصل مما لا يصلح الفاعل فيه التلغية لان القتل من حيث انه لوجب المآثم جنائية على دين العاقل وهو اى  
الفاعل لا يصلح في ذلك اى في الاثم التلغية لان الانسان في الجنائية على الدين لا يصلح ان يكون التلغية اذ لا يمكن ان يكتسب الاثم  
على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية لانهما حينئذ يكون واقعة على دين المكروه وان لم يمه بذلك فيعود الامر الى المحل  
الاول كما في سلكه الاولى فصار المكروه فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحيث ان الارسا نسبة الفعل اليه يجعل  
المكروه آلة لعدم لزوم تبديل محل الجنائية وصار المكروه فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكروه بلزوم تبديل المحل وانما صار  
الآلة اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الحجج الصالح الديموق الروح واثرت في نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المحلوف  
في معصية الخالف لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه التلغية اذ لا يتصور  
ان يقصد الانسان قلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولذلك لقي الاثم عليه قوله وكذلك اى وكما فلذا ان القتل يقتصر على  
المبشر في حق الاثم فلذا ان المكروه الى اخوه ابا باع ملكا ومسلم ملكا لمشتري ملكا فاسد حتى نفذ حقيقة اعتقاده وتبديره واستتلاوه  
عندنا وقال زفر لا يحكمه ولو سلم طالعا بعد البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجارة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة  
فوجب وسلم طالعا حيث لا يكون اجارة لان الاكراه على الهبة الاكراه على وجه قوله انا حكمنا بالنقابة مع المكروه لانه لا يصلح فيه  
الامر فيه فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم وامر حسي يصح ان يكون المكروه فيه التلغية فليقتل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو بين  
او كالم التسليم واذا اقتل اليه صار كانه سلم نفسه الى المكروه الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكروه لا يقع بهذا التسليم  
ان المشتري لو وهبه او لهدى به او باعه فليس عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم كان لا يقع عليه كما في البيع الفاسد  
ولذا ان هذا البيع ينعقد لصيغة الفساد فيوجب الملك عند القصد القبض بكسائر البسوس الفاسدة اما الانقضاء فلا عده الختم عليه  
ولهذا لو اجار وسلم طالعا فينفذ واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضا وان فوات الشرط لوجب الفساد في البيع لفوات شرط المساواة  
في بدل الربا لوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض ليسد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من  
البائع ولم ينتقل الى المكروه بالاكراه لان التسليم من البائع تميم سبب الملك ولهذا كان شبهة بابتداء القفل على ما عرف وقد اكره  
على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح التلغية لان المكروه لا يقتدر على تملك مال الغير واتمام تصرفه لجعل المكروه له  
فيه ولو جعل المكروه آلة لتبديل المحل اى محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المنصوب وقد امر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل

ثم قالوا فوجبا هذا التسليم من ان يكون تبعا للعقد جلوسا فخصبا محضا ابتداء نسبة الى المكره واذا لم يحزن ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز  
 ان يكون متبعا لثبته واذا كان كذلك لقي التسليم فستر على البطلان فيحصل الملك للمشتري كما لو سلم له ما قد نسبناه الى اي الفعل الى المكره من حيث  
 هو غصب يعني ان هذا التسليم يتسبب للتصرف وموت يد المالك من وجوه وموت فبعدها متقصر على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا  
 يصح له التغيير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح له فيه فيرجع بالضم ان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري  
 او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضم ان غلامه هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري  
 فاما الجواب عن قوله فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقضى مع كونه فاسدا حصل لغيره رضا البائع وفي البيع جائز يحصل  
 يقضى قبل نقد الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه احيى انتقال الفعل  
 من المكره الى المكيه يعني نعتبه اليه امر حكى صونا اليه في اطلاق النفس والمال لاصحى انتقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل  
 وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده  
 منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجوبه وكانت النسبة حقيقة فنقلنا انه المكره على الاعتاق بانه الجاهل هو المتكلم في مقتضى  
 الاعتاق عليه ويكون الروا له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بكالك للعبد والاعتاق من غير المالك  
 لا يتصور فلاما يمكن ان يسب اليه بان يجعل المكره له فيه ومعنى الاطلاق منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرمه اي هذا الاعتاق فيضمن  
 اطلاقه اليه العبد فيقتل ذلك الاطلاق المعنوي المكره لانه يتصور منه الاطلاق حاشيئكم نسبة اليه يجعل المكره له فيه لانه اي الاطلاق منفصل عن  
 الاعتاق في الجملة لتحقيقه بالقتل بلا اعتاق محتمل القتل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بنينا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد ولو كان  
 المكره او معتبرا لان ضمان الاطلاق لا يختلف بالايثار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويشبث الولاء لغيره كما في الرجوع عن  
 الشهادته على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بهال متقوم فلا يمنع ثبوت  
 للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق قد فيه من جهة ماله ولا يلزم عليه المحرم اذ اقتل الصيد بالاكراه  
 حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضم ان ضمانا ليعتق به فلو رجع بضمان يقتضي به وقد عرف ان ضمان العمد وان شئت بالمثل  
 فلا يجوز ان يجب عليه ياداة على ما تلف قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه من ههنا فاما الاصل فيه عند الشارع  
 فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان صحة القول بالقصد او انتميا  
 ليكون القول باعتبار القصد برحمته عما في الضمير ودليلا عليه الاكراه لفسد الاختيار والعتق فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى  
 انه الكلام بالفتح من انما لم يعدم الاختيار ولا من الجنون والصبي لعدم القصد لايصح فرفقنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمه عما في القلب  
 والاكراه دليل على ان المكره متكلم في نفسه لا لبيان ما هو موافق فيه معارضة الفاسد وفوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام  
 بمنزلة الاقرار فان الاكراه الاول على ان المقر لم يره اقرارا مقبولا بل قصد نزع بشره عن نفسه كان اقراره كاقراء الجنون فكذلك سائر كلامه لان  
 الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي ينتهي صحة الكلام عليه والكان يحتمل تصرفاته حتى لو اكره المحرمي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكره  
 بحق بخلاف الذي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه  
 اذا كان بحق فقد امرنا الشريعة باكرامه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشجع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا

يكون مكملاً للصحة لأن الشرع لا يأم بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو مخطوئ وذلك التصرف ممنوع عنه شرعاً فلا ثبت ولا يصلح والاكراه  
 بالحسنى اى بالحسنى المأم به مثل الاكراه بالقتل عبدة في الابطال القول والفعل عن المكره اصل لان الاكراه بالحسنى لا يبرم الرضا والبطان القول  
 والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لمحقق عصمة حقوق المكره عليه كذا فيقول حقوة بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا في دفع  
 الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقيقة نفي الحاق الاكراه بالقتل وفعل الضرر اذا وقع على الاكراه بحسنى بالاكراه بطل اى سقط على الفعل  
 حكم الفعل عن الفاعل اصل اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره او لم يكن وتماه بان يجعل هذا مخرج الفعل شرعاً كالاكراه بالقتل بالحسنى  
 والاكراه على الاتلاف مالى الغير او شرعاً كذا في الاكراه في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه مخرج الفعل عنه ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه بحسنى  
 عنه ولا يوجب القتل والرياء بالاكراه كذا في تلخيصهم وانما جعل الاباحة دليلاً على تمام الاكراه لانه ما يدل على تمام النذر في حق الله تعالى كما  
 في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عن الاضطرار قد تحقق فكان تمامه ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره نسبة اليه  
 والابطال اصل فاذا اكراه على الاتلاف مالى الغير يجب ضمان على المكره لان الفاعل يصلح الله له في الاتلاف فيثبت الفعل اليه يجب الضمان عليه ولو  
 اكراه المحرم حتى يقتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم او الصائم على الاكراه لاشئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره  
 سيجعل ان يكون الله له فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي بشر ايج له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في صورة الاكراه لان  
 الاكراه يزيل بالاكراه فانتمت الاكراه بابتلاع البزاق والاكل ناسياً ولو اكراه على الزنا يجب السجدة على الفاعل لانه لم يعمل بالفعل ولو اكراه  
 على القتل يجب القصاص على المكره لانه لم يعمل بالفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل البشارة الله ولما ياتى بالاتفاق ولو صار الله لما  
 اثم ويجب على المكره بالتسبيل ان التسبيل اذا ائتمن القتل صار بمنزلة البشارة عنه وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم  
 الاختيار لكن منبغى به الرضا يعنى سواء كان طمياً او لم يكن او لفسيد الاختيار يعنى اذا كان طمياً ولما لم يوجب الاكراه الاقوات الرضا او  
 فساد الاختيار ولم يوجب علماً الاختيار لا يكون له اشر في ابدان التصرف قولاً وافعالاً فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضا  
 او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والتداعلم بالصواب

باب في معرفة المعاني انما اخر شيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم الفحو لا من الفقه الصرفة لانه لما تعلق ببعض  
 احكام الشرع اوردته في هذا الكتاب تيمماً للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه مبنياً عليها واشطر النصف  
 الا انه لم يعمل في البعض توسعاً في الكلام واستكثراً للتفصيل كما قال عليه السلام في الحائض بقيد شطر عمرنا اى بعضه وشبهه في التوسع قوله  
 عليه السلام تعلموا الفرق بين النصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام فطلق  
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما قسر في علم النوبان الحروف ما دل على معنى في غيره  
 ويسمى الاول حروف التبع اى التبع من حجاب الحروف اذا عدوا والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من الصيا لها معنى في الافعال الى  
 الاسماء اولد لا لتباً على معنى فان الباء في قوله كبرت بريد حرف معنى له لا لتباً على الاتصال بخلافها بكرة وبشر فاحتمل لا يدل على  
 معنى وكذا الهاء في ازيد حرف معنى بخلافها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التعليل لان بعض فاذا ذكر  
 في هذا الباب اسماً مثل كل ومن واذا لکن لما كان اكثر حروف سمي جميع بهذا الاسم وقوله واكثرنا وقوله حروف العطف لطف  
 في اللغة الثني والرد ليقال عطف العود واثنائه وروده الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد واحد المفردين الى الاخر فيما حكمت



عليه واحد من الجنتين الى الاخرى في الحصول وتمامه التفتت انما ثبت الاشتراك والاصل فيه اى العطف الواو لان العطف لا يشترط  
 الاشتراك ودلالة الواو على الجود الاشتراك وسائر المحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء الواو جيب للترتيب مع ثم وجب لقرار  
 منه فكانت الواو المتضمنة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر المحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد  
 قوله وهى المطلق اجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل الجيفة  
 في مسئلة الواو ان كانا سياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي ليعني انما تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم  
 فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في البشوت هذا هو مذهب جمهور العلماء  
 من اهل اللغة وانهم الفوتوى اى اهل الشرع وفسحة الكتاب القومى الحديث واستعاق الفوتوى منه لانها جواب في حادثة واحدة  
 حكمه او فتوى لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي اى للترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولما اوجب الترتيب في الوضوء  
 عملا بقضية الواو وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستعمل الجمع اى في المفرد كقوله زائدراك وسابدا واما في الجملة فلقوله تعالى  
 اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة باها  
 نبذا قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدوا بما بدأ الله تعالى به فقيه دليل انها للترتيب من وجوه احدها  
 ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدأ الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب في الجملة  
 انه عليه السلام نفس على الترتيب عند اشتباهاها عليهم للجمع او للترتيب فثبت بعده عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع لكان  
 لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يارضوا بها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكون سؤلهم  
 لتجويزهم اياها مستعمل في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة  
 وتقول عن قول في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آسر واما ما رواه ما رواه ما ثبت ذلك نقل ائمة التفسير  
 فلو كانت الواو للترتيب لتناقض لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك  
 منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا متناقضا وكان قوله رايت زيدا وعمرا العبرة بذكر الاول باطل والثاني خلاف  
 الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وصفتها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو  
 واختصم بكذا وخالفه وذلك ان الاشتراك والاختصاص يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو وان زيدا قبل عمرو في الترتيب  
 كان بخلافه ان يقول اشترك زيد وشكيت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له في اجتماعهما كما انك اذا قلت جاني زيد قبل  
 عمرو لم يكن لزيدا اجتماع مع عمرو في المحي فن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكذا وشكيت ولما لا يصح  
 بالفاء وشكيت لقلت اختصم زيد فعمرو وكان بمنزلة قولك جاني زيد فعمرو وفي قولك الاختصاص مما يندى فاعل واحد حتى كانك  
 قلت اختصم زيد وشكيت لما ذكرنا انه لو قال للمرأة ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بشرط  
 كذا في قوله ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نجس لبنا ولا يفهم منه المنع عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء  
 مكاننا لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فاشرب اللبن ولا مناسية بين الميسرين فثبت انما تدل على  
 الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستعمل المقارنة وهو قوله من ان عندى قياك فتعودك وقيام واحد وقوده

معاً يستعمل وجوهها فدل انما لا تتعرض للقران ايضا فكانت لطلاق الجمع قوله وانما ثبتت الترتيب جواب عما يقال لو لم يكن الواو شرطية كانت  
الطلاق الجمع عندا بحيثية ركان ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية انما ثبتت بها في طالق وطلاق وطلاق كما لو  
قال لما ان تزوجتها في طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عند ما لا وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغو ما بعده لعدم الحمل كما لو  
قال لغير المدخول بها انت طالق وطلاق وطلاق فقال لم يثبت الترتيب بهذه المسئلة عندا بحيثية ركان لا يجوز انما ثبتت بها  
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لانفسه وذلك لان قوله ان كنهما في طالق جملة تامة مستقنية عما بعده فلم يتوقف على  
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطلاق جملة تامة فليتوقف على  
الاول لانما لا تقتضيا لهما اليها اذا كانتا مقصدة مفتقرة الى الكملة في افادة المعنى لانه لو لا العطف لما فتحت الثانية مقصدة شيئا فانما  
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط  
منفصلا عنه صحيح كما نفى على كلمة ثم ولبعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطلاق لهد وطلاق بعد فكان الاول  
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا بهذا الترتيب ينزل كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه  
الذي تعلق بالجزاء اذا انظمت في سلك عقد راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي انظمت به فذلك يقع الاول ويطلب ما بعده  
لعدم الحمل فنثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجباً للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وطلت الواسطة انما يطلب بقضية الواو والواو  
لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط بحيث يقع الثالث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيراً  
كالثاني والثالث فتعلقان معا فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندا بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبتت بناء على ان موجب العطف  
لاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطفنا مقصدة على الكملة لوجب عادة ما في الكملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط  
والجزاء وقوله وطلاق جملة تامة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطاً للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلق الثانية والثالث  
بالشرط ولما سادت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجرة ما لوجب صحة الترتيب اذا الواو لا يوجد ذلك  
وتعلقاً غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كذا الشرط بان قال ان تزوجت بك فانت طالق ان تزوجت بك فانت طالق ان تزوجت  
فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عند ما فينزلن جملة وعند تعلق الثاني والثالث بواسطتين فمن ينزلن  
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار بهذه المسئلة مشككة فانما سمي اجماعاً لطلاق المتعلق بمجوس على تحصيل واحد وجب  
التعلق بشرط واحد على التعاقب مقصدة ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن اشبهت في المسئلة من حين اجماعهما ان الترتيب انما  
ثبتت بكلمة فكان التعاقب في ازمته التعلق ونحن تسلم التعاقب في ازمته تعلق الاجرة بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب تعلق الوقوع  
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما موجب الترتيب الوقوع لفظاً لوجب تعلق ازمته الوقوع كنه او ترتيب الواقع ان تعلقن به جملة كما  
لو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس الطلاق لالحال بل هو كلام له عرضة ان يصير  
طلافا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقاً لالحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت افعولاً  
الوقوع فان وجد ما لوجب تفرق ازمته الوقوع ككلمة ثم او ما يتفق وصفاً له بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب بصير الكلمة ثم  
او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقاً في الثاني انه يصير طلاقاً بهذا الوصف فما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمته التعلق لا يكون



ثم قال لمان دخلت الدار فانت طالق وطلق كان مينا واحدة حتى لا يقع الا طلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقان وكذا في مسئلة الكلب لحياته  
 كالمعاد وقعت طلقان ايضا وان كانت المرأة غير دخول بها باخلاص وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار  
 الاخرى فيقول بدخول الدار الثانية المطلقة لا تطلقه اخرى حتى لو دخلت الدارين لا يطلق الا واحدة ولو تضمنت الاعادة لم تطلق الا لغيره على  
 ما ذكرنا قوله طالق ثلاثا وهذه حيث لا شئت الشرية في الخبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثمنا ولو ثبت الشرية لم تطلق كل واحدة  
 ثنتين لانقسام الثلث عليها كما لو قال لفلان على الف درهم ولفلان كيليل الف مئتمنة عليها تحقيقا للشرية ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد  
 منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشرية لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثباتا بحجة الغنطة وسد باب  
 التدارك بالكلية وبانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة وان موجب الكلام لغيره بانقسام اصلا او لا ولا لانه لثلاث  
 على الاربع اوجه فاما اثبات الثلث فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام المبرور رحمه الله تعالى انه لو قال لغيره بدخول بيان  
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال لفلان طالق وطلق فطلب ان يقع عند وجود الشرط طلاق واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث  
 تطبيقات كما لو ذكر الشرط صراحة فخلل الا زنته وانما يصار اليه اى الى الاستبعاد في قول الدخول جازي زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق  
 وفلانة ضرورة استتمالة لا شتر اك اذ المشاركة لا ثنتين في محلي واحد ولان امرأتين في طلاق واحد لا يقيد بفصار استبعادا لجملة المناقصة بخبر  
 آخر ضروري وان شتر الكفا في خبر الاول من غير استتلا واصليا فلا يصار الى الاول لاحد الضرورة قوله وقد يتعارف الواو للمحال اعلم ان  
 الاصل في الجملة الواقعة موقوف المحال ان لا يدعيها لان الالباب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيدن الص مكتوب بالابعد ان  
 يكون هناك تعلق بتنظيم معانيها فاذا وجدت الاحواب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك وليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون  
 منفيًا عن تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بافائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في المحال المبكدة وغير منقطعة منها بحجة  
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جازي زيد وفرسه ليعود ويبسط العذر في ان تدخلها وابعدها وجميع بينهما وبين الاولى مشد في قام زيد وتعذر عمر وقد اعني بتعارف  
 الواو للمحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين المحال وذو المحال من مجوزات الاستتارة فحجوز  
 استتارها المعنى المحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاءوا ففتحوا ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول المهابيا واما ابواب الجنة  
 فتفتح من قبلها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتوحة لهم الابواب وذلك لان ليدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق اليه ايقن بما لهم  
 فذلك كسبحي بالواو كان قيل اذا جاءوا ففتحوا ابوابها من قبل وجواب انوا محذوف اى اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله  
 فادخلوا خالد بن ولولوا وقالوا المنى وانما صدق لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحجة على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله وتجاووا في قوله الرجل  
 الى آخره اذا قال لبعده ادا الى العدا وانت حرانه لا يفتق مالم يولد وكذا اذا قال انزل وانت امن لا يامن مالم ينزل جعلوا الواو في المسلمين  
 للمحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خيرية بينهما كما لا يقطع هو ذلك مانع من حسن العطف  
 اذ لا بد لحسنه من نوع العطف بين المبتدئين على ما عرف فذلك جعلوا للمحال ولما صارت للمحال والاحوال مشروطا لكونها مقيدة كالشرط لتعلق  
 المحرية بالاداء والامان بالزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب لتعلقه بالدخول فصار كأنه  
 قال ان ادبت الى القاف فانت حر وان نزلت فانت امن هذا التقدير مما لا شك فيه ان قيل ما ذكرت عكس القيد في هذا الكلام فان الواو  
 دخلت في قوله انت حر وانت امن لاني قوله او وانزل ففقتضى ان يكون المحرية شرطا لا اداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق



وانت مرفوعة اذا تسمى التعليق كان المرض شرطاً لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرة والامان سالتين  
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا سيما فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتسقى التعليق كان كل واحد واقعاً  
في السحال فلما اجاب عنه من وجوه اربعة من باب القلب بقوله عرضت الناقة على المرض اي السجض على الناقة وهو شأن في الكلام حال التعلق  
وكم من قرينة يمكنها نجاها باسناد ابي جابر باسنادها على احد التالين وقال روتيه ورواه مقبرة ارجاؤه كان يكون الرضه سماواه ايراد كان  
لون سماويه من غير تارة رضة فيكون القدر يركن حراً وانت سودا وكن اسنادا وانت نازل اي كانت حرة وانت امن في هذه السحال وانما حمل  
على هذا لانه لا يلحق تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التحيز وليس من سيع المتكلم فخر الاداء والنزول فكيف  
ينصح تعليق الايرسي ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرة والامان منها لا يلزم منه الاداء والنزول  
ولما لم يصح العمل لظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب لنفي شبهة من اخراج الكلام لعل مقتضى الظاهر وان يورث  
الكلام مداحة والنش في ان قوله انت حرة وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فاودعوا خلدتين اسي مقدرين انخلو في حالة  
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرة والامان في السحال فيكون معناه ادلى القامق الحرة  
في حالة الاداء والنزول مقدر لامن في حالة النزول ولما ثبت المتكلم الحرة والامان في حالي الاداء والنزول كانا متعلقين بما  
بعد وين في السحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قامة مقام جواب لامر يد الالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ليس معنى الكلام اذا  
القاهر حراً واذا كان كذلك كانت الحرة متعلقة بالاداء والامان متعلقاً بالنزول لعلق الاكرام بالاثبات في قوله اثنى اكرامه فذكر  
في بعض الشروح انه لما جعل الحرة حالاً لاداء اي وصفاً لا ثابت سابقاً عليه في السحال لا يستند السحال وصفه لا تسبق الموصوف  
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني سوجه وجود الثاني بعد الاول بغير منتهى متى لو قلت ضربت زيداً نعم كان المعنى ان ضرب  
عمره وقع عقوب ضرب زيد ولم تنقل المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يثقب وجود الشرط  
بلا فصل لتعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة واجبة اي ولان سوجب الفاء ذكرنا فلما ضمن قال لامر يد ان دخلت  
بذه الدار فنده الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اي من غير ان تشتغل بينها لعل آخر  
او يورث الدخول في الثانية من غير اشتغال لعل حتى لو دخلت الدار بالانخرة او بالاداء واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد  
وتدبر لعل الفاء على العلل لاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على  
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لاسما اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام مترامية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول  
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اوضحق او مشتقة اذا ظهر اثر الفرج والخصا من البشر فقد اناك  
الغوث وقد تجوز باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء بالتعليق لانها بمعنى الام تعليق  
بالابشار لازم ومتعد يقار بشرية بموجبها بشرية صار فرجاً مسروراً به منها بمعنى اللازم والمرد من الغوث المغيث ولهذا اي دلنا  
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة فلما ان قال لبيد اد الى الفاء فانت حرة لعلق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اذا  
الفاء لانك خرت تحت يدي العلق ويصح دخول الفاء عليه لان العلق بعد ما ثبت له وامن فاشبه المستر افي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال  
لما جعلت قوله اد الى الفاء حرة وقوله وانت حرة ثابتاً كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرة اليه فيصير كأنه قال ان ادوية

الى الفا فانت حر كما هو في صورة الواو لانا نقول بان جعلناه كذلك احتجيا الى اخبار الشرع والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصحار اليه  
من غير ضرورة وللإقبال دخول الفاء على العلم ايضا خلاف الاصل لان موجب الترتيب والعلية ساقطة الحكم لانا نقول فيما ذهبت اليه عمل بحقيقة الفاء  
من وجه لان كلمة لمسا كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار فقول له واما ثم فلعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين العطف  
والمعطف عليه مسلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمر واوتلت ضربت زيدا ثم عمر كان المعنى انه وقع بينهما مسلة ولهذا جاز ان نقول  
ضربت زيدا ثم عمر بعده بشرع ولا يصلح ذلك في الفاء ثم عند ايجافه رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والحكم جميعا حتى كان  
بشرع لا يقطع الكلام ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف ثم استأنف  
بان ثبت التراخي في الحكم والحكم جميعا اذ لم يكن التراخي في الوجود دون الحكم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يري ان هذه الكلمة دخلت  
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي ونفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحبه  
التراخي في الوجود دون الحكم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد لانه في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف  
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة بحق العطف ببيان فيمن قال الى اخره هذه المسئلة على اربعة وجوه انا ان على الطلاق  
بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها يقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ايجافه رحمه الله يقع الاول في  
الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكنت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد الغير في آخره لغوات شرط التوقف  
وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتحسين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار  
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذا لمعلق لا يزيل في المحل ولغاو الثالث لانها بان  
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا يقطع في عدم التعليق بالشرط ولا بان  
له شرعية فيما تم الاول ولا يصح ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك لما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امره بلا مشقة  
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجود ههنا فاذا  
التعليق بالشرط فبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق  
لا يثبت التعليق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعند صاحبنا  
بالشرط في الوجود الاربعة ونيز لن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جرد معنى العطف متعلق الكل بالشرط  
ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لغوات المحل بالبينونة  
قوله وقد سمار يعني الواو واذا اعتذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل مستعار الواو واخر ازا عن الالف للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو  
لطلاق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين  
امنوا احيى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون  
نك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فنعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان  
تباين المنزلة لبيان تباين الوقتين في جاز ان يدعى ثم عمر وقال في هذه الآية جاء ثم التراخي الايمان وتباعد في الرتبة والفضيلة  
عن العتق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ذكر في التفسير انما الترتيب الاخبار لا الترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا المن كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر **س** ان من ساد ثم ساد الوه في ثم قد ساد وقبل ذلك حدة في ولله اقلنا في قوله عليه السلام  
 من حلف على بين فرأى غير ما خيبر منها فليكن ميمية ثم لبات بالذي هو خير ان ثم يعني الواو بدلالة ميمية الامر فاعلم بالاسباب ولا وجوب للكفارة  
 قبل الحنث بالاجماع قوله واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعه للامراب عن الاول منفعا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك  
 للعلل فاذا علمت جاري في زيد بل عمر وكنت قاصدا للاخبار بجري زيد ثم تبين لك انك علمت في ذلك فتضرب عنه الى عمر فتقول بل عمر وادخلت  
 ما جاري في زيد بل عمر وعملت وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاري في زيد بل ما جاري في عمر فكانت فصلت ان مثبت لغير المجمل لزيد ثم استدر ركة  
 بجايمته لعمرو والثاني ان يكون البعنى ما جاري في زيد بل جاري في عمر فيكون لغير المجمل ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل بعد  
 دون حرف النفي والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد دخل عليه كلمة لا كيد النفي الذي تسمى تسمية هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن  
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة اعطى المفضل فعلى اثبات الثاني مضمو الى  
 الاول على سبيل الجميع ودون الترتيب لا يرمى ان من قال لامرأة بعد الدخول بجايمته طالق واحدة بل اثبتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع  
 عما وقع ولو قال لغير المدخول بجايمته طالق واحدة بل اثبتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر  
 على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه والبقاء لانها لم تنق محلها بوقوع الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طلقك  
 اسبوع واحدة لابل اثبتين تطلق اثبتين لان الاخيار كتميل تدارك العطف وكذا لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية  
 ودون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا جميعه رحمه الله وصاحبه فبين قال لامرأة قبل الدخول بها ان دخلت الدار  
 فانت طالق واحدة لابل ثمين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط  
 وتعلقه بقي المحل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين اثبتين فقد قصد الرجوع واقامته التلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على  
 سبيل لزوم وتعليق اثبتين بالشرط يصح لانه في وسعه وتداق به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط مثبت ههنا مذكورا لانه حذف  
 اختصارا فيتمتع الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بميمين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق اثبتين فاذا دخلت  
 مرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو عند ايمينه رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة  
 اثبتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد ولا غير فيقتضي لغير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني نصدا  
 بذلك الشرط كواسطة الاول ولا يصير منفردا بشرط فلذلك لزوم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لکن اعلم ان لکن لا يستدرك بها لغير  
 في الجملة التي قبلها من التوهم سحر قوله ما رايت زيدا لکن عمر فللتوهم ان توهم ان عمر امرى فانزلت كلمة لکن هذا التوهم والفرق  
 بينه وبين بل هي وجبتين احدهما ان لکن خص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر  
 بعد النفي كقولك ما جاري في زيد بل عمر ولا يستدرك بلکن الا بعد النفي لانقول ضربت زيدا لکن عمر وانما نقول ما ضربت زيدا لکن عمر وهو  
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام ملتان مختلفتان فجاز للاستدراك بلکن  
 في الايجاب كقولك جاري في زيد لکن عمر ولم يات فقوله لکن عمر ولم يات جملة نفيته وما قبل لکن جملة موجبة فقد حصل لاختلاف كذا ذكره الامام  
 عبد القاهر رحمه الله فبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد ودون عطف الجملة على الجملة والبيان  
 ان موجبة الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما لبعده فاما نفي الاول فليس من احكامها بل مثبت ذلك بدليله وهو نفي الموجود فيه صراحا بخلاف





انما وضعت له فها هو ذهب طائفة اهل اللغة واما الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد و ابو اسحق لاسفر ابي وجاه من النجاشي الى ان كلمة الشك  
 فانك اذا قلت رگيت نيدا و عمر الا يكون مخبرا عن روتيهما جميعا و لكنك تكون مخبرا عن روتيهما على سبيل الشك فانك قد رايت احدهما و لكنك  
 شككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي و ان يكون الا انهما اذا شتمت في الايجابيات هذا الامر و النواهي لم توجب شك العلم  
 بقصور الشك فيها لاننا لا نشأت الحكم اقتداء و اجبت كلمة التخيير و الصميم فذهب العامة لان الشك ليس بمعنى لقيصدا للكلام وضاكرا قال الامام فخر  
 الاسلام رحمه الله بل هي موضوعة لاجل المذكورين غير من لما قلنا انما في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انما في الاخبار لا تخلف عن الشك  
 باعتبار محل الكلام لانه اجبر عن محكي احد ما في قوله جاني زيدا و عمر و معلوم ان فعل محكي و جدي من احدهما لا نكرة فوق هذا الاخبار الشك  
 في الذي وجد متشكلا محكي خبئين ان الشك انما ثبت حكما و اتفاقا يكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالبينة وضعت لاقادة ملك لقرينة  
 للمووب له ثم اذا اضيف الى الدين يكون استقلا حكما و اتفاقا لا مقصودا بالهمة الما يرى انهما لو استعملت في الانشاء لا تؤدسى الى الشك  
 مع انها حقيقة فيه لا سباجه و قد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصل فثبت انما لم توضع للشك و كذا التخيير ثبت بحل الكلام  
 ايضا لاننا اذا استعملت في الابتداء لقولك اضرب زيدا او عمر اتنا و لت احدهما غير من والامر للتاثير و لا يتصور للتاثير باليقاع الفعل  
 في غير العين فثبت التخيير ضرورة التمكن من التاثير و لهذا لو اختار احدهما قولنا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل و كذا اذا  
 استعملت في الانشاء لقولك هذا و هذا لانها لما اتنا و لت احدهما غير من و اجبت التخيير لرفع الاسجام قوله و لهذا في ولان اوله و الثانيين  
 و الشك و التخيير يتبان بحل الكلام قلنا فمن قال مشير الى عبدي هذا و هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر ابي هو انشاء و يصح ان يكون  
 خيرا لانه في وضعه الاصل خبرك قولك للرجلين احدهما عالم هذا و هذا لان الاخبار لا يقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار ان  
 الحرة وجود الحرة سابقا عليه فيصم الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرة ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء و كان قال الشئ الحرة استرا من اللفظ  
 و الكذب و جعلنا الحرة ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاتفاق و المتعجب لان انشاء محكي في ولايته نصار انشاء و شرعا و عرفا و اختيارا  
 حقيقة و اذا كان انشاء يحتمل الخبر و اجب كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له اختيار لا العتق في ايما شاء و بان ثبت العتق في  
 احدهما كما كان لا موزع في قوله اضرب زيدا او عمر ان اختيارا و المضرب في ايما شاء و سطر احتمال انه بيان ابي اختياره بيان ليعني هذا الكلام من  
 حيث انه خبر يوجب البيان ابي الانظار لا للتخيير كما لو اعتق احدهما حينما ثم نسيه و اخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايما شاء  
 بل و جيب عليه ان يبين العتق في الذي او فعه فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب  
 الاول انشاء و هو غير نازل في العين لانه ما و جبه الا في النكرة عند المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غيره كما و جبه كما اذا وقعت في سالم  
 لا يمكن اثباته في بديل و العتق انما يتحقق في العين بالبيان و كان له حكم الانشاء من هذا الوجه و لهذا يشترط له الهية الانشاء و صلاحية  
 العمل للانشاء حتى لو مات احدهما بعد ان ثبت العتق في الميت لا يصح و من حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا في هذا الوجه  
 اخبرت بمرسته و من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعود و ما يقين كالعق و واقفاه و كان البيان اظهارا و لهذا  
 يصح عليه و لو كان انشاء من كل وجه لما جبر عليه و اذا اجتمع فيه جبا الانشاء و الاظهار يحتمل باني الاحكام فاعتبرت به الانشاء في جميع  
 التهمة و جبه الاظهار في موضع التهمة و اذا قال لعبد له قيمة احدهما الف و قيمة الاخر مائة احدكما حر و قال هذا حر و هذا ثم خفف من  
 العتق في كثير القيمة يصح و يعتبر من جميع المال فاعتبر جبه الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين مترد من ان يعق و من ان

الاعتق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق المودعة ولو كان تحت حرة وادته قد دخل بها فقال احدكم لا تفتن ثم غشى الامة ثم مرض المزمع وبصر  
الطلاق في المعتقة وانما تحرم حرة غليظة ويصير الزوج فاراحي تترث هي واعتبر اطلاقا في حق الحرة لعدم القهمة والنشأ في حق المارث لكان  
القهمة لان حقها تعلق بالمال في مرضه فهو بالبيان فيها يريد اطلاقا معناه ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل من تزويج خامسة واخت ايجاز  
ثم من الطلاق في اخت العترة جاز له كراح النخاسة وكراح الاخت فاحسب اطلاقا لعدم القهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عندها وتزويج  
اختها في الحال ولو كان دخل بين لا يجوز كراح النخاسة والاخت فاعتبر انشاء في حق المدة لكان القهمة لا تترى انه لا يمكن من ذلك انشاء  
الطلاق في الحال وعلى هذا من المساكن في الزيادة اذ قوله قد يستعار هذا الكلام للعموم اي بدلالة يقتضي بالكلام مثل استعناهما في موضع الخطي  
لانما لما يتناولت احد المذكورين غير معين كان من ضرورة صدق الكلام اذ انفاه انتفاع الجميع ان كان خبرا كما في قولك باريت رجلا او اكلت  
شئيا كان من ضرورة حصول الانتماء عن المشتري عنه وجوب الانتماء احدهما جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما طلق له الميا لانه مثلا في قوله جالس  
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين ومجالاته احد ما غير معين لا يتصور ثبت بالعموم ضرورة تمكنه من جعل حكم الطلاق الا انما تجب  
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا نسخا متنا ولا حد المذكورين والعموم انما ثبت بعرض ليعين بها وليس  
من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبت العموم لصيغة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلية من وهو قريب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية  
للمصقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الطلاق ورفع المانع في شئ غير معين يوجب ذلك  
فان قيل جالس الفقهاء او المحدثين فعمم منه جالس احد الفرقتين او كلهما ان شئت لا ترمى الى قوله تعالى وعلى الذين حادوا حينئذ  
نودي نطقوا من البقر والغنم حرسا عليهم شمسها الا ما حملت فلهذا هو ما او اسحو اياها واخط لغظم ان الاستثنا لما كان من التحريم حتى اوجب  
الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت في كل واحد منهما والى قوله ولا يدينون من البقر والغنم او ابائهن الا آية  
ان الاستثنا لما كان موجبا للاباحة جاز لمن ابدى موضع الزنية جميع مستثنى كما جاز لكل واحد منهم فعمما انه موجبا في الاباحة  
عموم الاجتماع بمنزلة اذا عطف الا انسخا تفارق الواو في انه لو جالس واحد من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين  
الكان جائزا لو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين فلو قيد باباحة الجمع والواو وجبه ولهذا جازي  
ولا نسخا لتوجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو عطف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما بخلاف الواو في  
قوله فلانا فانه لا يثبت له لم يكلمها لان او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد ولو كلهما لم يثبت المرأة واحدة كما  
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لعمري انما يثبت بعد تنكح حرة اسم القهمة ولم يوجد الاتك واحد ولو قال لا اكلم احدا فلانا  
وفلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثنا من الخطر افادت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له  
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الاخرى ولما كان له ان يكلمها وكذا اذا قوله وقد يجعل بمعنى حتى اسلم ان اوجرت عطف كما مر بنا  
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لا تزمنك وتعطيني حتى فذلك باضمار ان وذلك انك لم تخط  
لا تزمنك او تعطيني بالرفع عطف على الاول لکن قد ثبت الاعطاء كما ثبت لزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان  
القصدي ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قيل لا تزمنك لتعطيني وجبا ضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما  
قيل او تقدير المصدر كان قيل لكونن لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام بمنزلة قولك لا تزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني يكون

حرف الجار افعى الى او بمعنى داخل على الاسم في معنى لا على الفعل وانما يحتمل ان يكون معنى اذ انفس العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل ضرب القاية بان كان يحتمل الاستدراك او القاطع والتدلا او دخل هذه الدار او دخل هذه الدار الاخرى ان اوفى في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل دخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في بنية لانه لم يكن بين النفي والاثبات اذ لم يمتد العطف والكلام يحتمل القاية لانه محتمل فتركت حقيقة وحملت على القاية بما ذكرناه او دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحضو ببنية نفي حتى واذا دخل الثانية او لا فقد اصر على البر الى وجه القاية فصار بارا كما لو قال والتدلا او دخلها اليوم فلم يدخل حتى غير مبتدأ شمس كما ذكر في عامة شرح البجامع واليه اشير في الكتاب لما ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النجاة فان النفي ليعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جالاني زيد وما جالاني محمد واو ما رايته عمر ولكن رايته بشرا قال المتدق ان الذين امنوا ولم يلبسوا اليهم نظم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم فعل منصوب ليعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف وثبت التحية او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع منع ان في حكم الاسم وانصاه به مهنا لا يصح الا باضارا ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى القاية والاول هو الالوهية قوله وما حتى فللغاية معنى القاية وهو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فانا قد وجدنا ما يستعمل في القاية بحيث لا يسقط معنى القاية عنها وان استعملت في اخر ففرقنا ان معنى القاية هو المعنى الاصيل لهذا الحرف وفيه موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون القاية فيه شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالرأس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها نمت البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الي فاستمع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح تنمنا الى نصف الليل وما بعد حتى ليس يدخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في القاية ان لا يكون داخل في المبدأ واوليه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان اللية على تقدير الوقف على سلام او سلام الملكة على عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر رحمه الله وجاهل الله ومسانة المتأخرين من اهل النحو الى ان ما بعد ما دخل فيها قبلها في سلتى السمكة البارحة اكل الرأس ونعم الصباح وذلك له الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى با الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لما يكون فعل الاكل اتباعا للسمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرناه وهو قد فاته في القاية السجعية فعلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرود والفرار والسيراني وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان ليعقبا للمذكور بقيد يدخل فيما ضرب له القاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشراق البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأت القرآن البارحة حتى الصبح والصباح لا يكون داخل لانه ليس ببعض الليل فلهذا اكل الرأس وما نمت الصباح في مسئلة السمكة والبارحة قوله ولهذا النفي لان حتى للقاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يحتمل للقاية ان امكن كقولك مررت حتى ادخلت لان اصلها للقاية فوجب العمل بها ما امكن وشروط الامكان ان يحتمل المصدر للاستدراك بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح لما ذكره دلالة على الانتهاء فان لم يستقم لم يحتمل فغايت لغوات معينين المذكورين او احدهما يحتمل على الجواز او بمعنى لاسم ك ان امكن لمناسبة بين الجواز وبين القاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجواز عادة وشروط الامكان ان يكون السحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله او الجواز مكافاة الفعل وهو لا يكان في نفسه عادة فان تعذر ذلك يحتمل على العطف محض ومن حكم القاية ان يشترط وجود اللبر ومن حكم لاسم السبب ان يشترط وجود

بالصالحين فماذا قال لا عدي حيران لم اضربك حتى يصح ماخذ في الضرب ثم اطلع اي متنع قبل الصباح بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب  
 يستعمل الاستدلال بطريق التكرار فكان شرط البر هو المدلى الغاية المضروبة له مقصودا وكان الكف يحمل هذا الفعل لاحالة فيكون شرط الحث مقصودا  
 ايضا والصالحين يصلح دلالته على الاطلاق عن الضرب لان الانسان قد يتنع عن الضرب به فيصنع غاية فوجب العمل بتحقيقه الغاية وحمل على عليها فكان  
 الكف من الضرب قبل وجود الغاية شرط الحث فان اطلع قبل الغاية كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقة عرف كافي اسئلة المذكورة فان  
 غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقلبك او حتى تموت كان هذا على الضرب  
 الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل  
 حاشا لبيان شدة الضرب مقصودا عرف ولو قال ان لم اترك فدا حتى تغدني فغدي حرا فياه ولم يغد لم يثبت لان التعذر لا يصلح دليلا على  
 انتهاك الايمان بل هو ادعى اليه وكذا الايمان ليس مستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المنة له فقات شرط الغاية جميعا فلم يكن محل حث على  
 الغاية ولكنه يصلح للتعدي لان الايمان على وجه التنظيم احسان بدني الى المروض سببا فيه لاحسان مالي من مالي الزاير وعن هذا قيل قوله  
 عليه السلام من زاحيا ولم يذيق منه شيئا فكم نازار ميتا والتعدي صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان تحمل على المجازاة  
 نصارى شرطه فعل الايمان على وجه يصلح سببا للجزاء الفداء وقد وجد لو قال عدي حيران لم اترك حتى تغدني عندك وان لم تأتني حتى تغدني  
 نعدي حرا كان حتى العطف المحض من غير حاشية بمعنى الغاية فيه لان التعذر من فداء الغير عند الاباحة احسان فلا يصلح منبها للايمان  
 ولا يصلح ايتانه سببا لفعل نفسه كما ان فيه لا يصلح جزاء لايتانه تعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى  
 الفداء وبمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اترك فاعدي عندك هو له ومن  
 ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تخرج فعلا الى اسم نحو مرت بزياد واسما الى اسم نحو المال لمزيدا والباء  
 فلما لصاق هو معنا ما يدلالة استعمال العرب ابابيه وهو اقوى دليل في اللغة كالفص في احكام الشرع ثم الاصلاق يقتضي طرفين ملصقا  
 ولصقا به فما وصل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ففي توكل كتب بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة  
 بالقلم ولهذا اي ولاسما لا الاصلاق والاصلاق يقتضي ملصقا وملصقا به فلما في قول الرجل ان اخبرني لقدم قد ان كان معناه ان  
 الاخبار بالقدم او ان اخبرني اخبار الملصقا بالقدم والصاقه والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حث فكان شرط الحث للاخبار  
 بطريق الصدق فلا يثبت بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرني ان فلان قد قدم حيث كان شرط الحث فيه مجرد الاخبار  
 صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلا تاقد قدم خبر نفسه وهو المتعول الثاني الاخبار وصار كما قال ان اخبرني خبر قدوم فذلن واخبرني  
 كلامه وال علم امر كان او سيكون غير مضاف كيتونه الى الخبر فكان شرط الحث نفس الخبر فقتا ول الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا  
 قوله ان كنت تخميني بقلبك فكذا انقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا محمد رحمه الله مع ان محبة لم يتحقق ما في القلب لان الانسان  
 جعل خلفا من القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يثبت اليه فاما القدم فامر محبوس فاحتمل الاصلاق به وهذا ايضا بخلاف  
 قوله ان علمتني ان فلا تاقد قدم نعدي حرا فاعلمه حيث لم يثبت الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني لقدمه لان لا عدم ما يفيد  
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمحقق فلم يكن للاختيار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فانها اخبار النجوى واسم لما يصلح دليلا على المعرفة  
 في العرف نصارى يطلق على الصدق والكذب الا يرى ان يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا اقرت



قوله وعلى الالتزام كونه على وضعه للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتقا على غيره وقيل زيد على السطح التعليق عليه ومنه قولهم على فلان دية لان الدين يستعمل من يذمه وكذا يقال ركبة دين وهو معنى قوله على الالتزام في قولك على الف درهم يعني اذا كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء والاستعلاء في الظن على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء في فلان على كذا في الزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للابحار والالتزام باعتبار اصل الموضوع فكان مطلقا هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه لان لصيل به الودية فيقول على الف درهم ودية فمحملة لا تثبت الدين لان على يحمل معنى الودية من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه لهذه الدلالة يستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء متعلق بالشرط فيكون لزاما عند وجوده وكان استعلاءها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانت احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل يستعمل كما قوله فيها بعد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشتراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفسير على صفة المبالغة يقال بالغة على كذا لانه لما أدى الى معنى الشرط اذا المبالغة تؤكد كذا لشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا به في الشرط وعلى هذا الاصل قالوا اذا حاضر المسلمون حصنا فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن على ان اقمه عليكم فقالوا لك ذلك فقم الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه فصاحب قوله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواه والخيار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه ذاهبا امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بربى خط باعتبار انه داخل في امانهم لانه استامن لنفسه بلفظ واحدة ولا باعتبار ان مباشر لامنهم فان ذلك لا يصح فوقعنا انه ذوق على ان يكون معينا لمن تناوله لان من منهم باعتبار ان التبيين في الجمول كالابحار لم يتبدل من وجه محال لما لو قال امنوني وعشرة او عشرة حيث كان البحار في تعيين العشرة الى الامام لان الحكم لم يحمل نفسه ذاهبا من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم لامنهم وكان اليه التبيين قوله يستعمل يعني الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والجاراة والكلح بان يتنازل العبد على الف درهم واجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر مقتضاها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العمل في هذه التعويضات لازم والزم نيا سبب الاتصال فان الشيء اذا الزم الشيء كان لمصقابه لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضة المحضة لا تحمل التعليق بالحفظ لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل تعميم الكلام واحترز لقوله المحض عن المعاوضة التي ليس بمحض كالطلاق على ما انما اذا قالت لزومها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ايجافه رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجعيا وعندنا لا يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الف وكان الطلاق نيا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على ما لمعاوضته من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكله على تحمل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فيحمل على المعاوضة لا ضمان الطلاق ايا ما دلالة السحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال الوضيفة رحمه الله كره على الزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين الزوم مقابلة ليعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق او لا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاوضة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة الزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان العمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من العمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط بهذا لان الطلاق وان فعله المال يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم ينفع معنى

المعروفة من صحة التبعيض لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر النهاية انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فنان  
الى فنان وقد يكون التبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم  
من فضة وباب من سلاح وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابع حتى يقال المحققون من  
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا وفيما سواه ضميا واليه  
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة ولهذا اسي ولا يخفى  
تقال الوجيفة رحمه الله فبين قال لاخر اعني من عدي من شئت حقيقة كان له ان يقيم لما واحد منهم فان عظمهم واحد بعدوا عنه والاخر  
وان عظمهم حمله عتقوا الا واحد منهم وانما رغبة الى المولى وعند جملة الفقهاء جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للتبيين  
احسن اسي للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومنها المراد يحرف من تبعية عبده من غيرهم فبيننا ولهم جميعا كما في قوله  
من شاء من عدي عتقه فوجه قول ايجيفة رحمه الله ان المولى جميع بين كلمة اليوم والتبيين فوجب العمل تحقيقا ما امن ولهم  
اصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد يصير عامته واوله  
الاكثر وتحقيق العمل بالتبعيض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان يعمل التبعض فيه لاني غير مخالف قوله من شاء من عدي  
عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف تبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كذا لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد  
وصفت لصفة عامة وهي الشبهة لان في الصلة معنى لصفة تقوم ضرورة عموم الصفة فاسقط اسي الوصف بهذه الصفة مخصوص اسي التبعض  
فاما البعض في المنابع فيعلم ان لوصف لصفة عامة اذا الشبهة فيه اسندت الى الناحية فتبقى معنى لتبعيض معتبرا في صفة العموم فبيننا ول بعضنا  
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه لفهم منه وجوب القطع للشرائط كلهم ولو قيل اقطع من الهارب من شئت لم يوجب اللفظ  
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفا علىته ولهذا يوصف بها فيقال عمر والمضروب كما يقال زيد الضارب ونحو معلوم كما  
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اسي بالمشبه في المتنابع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة  
فلم تعمم لعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى لقيام بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه صفات انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول  
اذا المضرب فاعلم بالضارب والعلم فاعلم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار اننا نترط ان يشر ذلك في  
العموم على انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلما يرد هذا السؤل قوله والى لانتفاء الغاية على  
مقابل من اسي هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من لا تبدأ الغاية اسي هي تدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام  
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداء ويقول الرجل انا اليك اياه انت عاتني ويقول منت  
اسي فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا  
فاما ودخل الغاية في الحكم وخرجها منه فامر يدور مع الدليل فيما فيه دليل على الخروج قوله تعالى ننظره الى ميسرة لان الاحمار حلت  
وبوجود الميسرة خروا لعلته ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرنا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم امروا الصيام  
الليل فانه لو دخل اليل لوجب الوصال وما يدل على الدخول قوله تلك قرأت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام يجب لقراءة القرآن  
كله وسالاديل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرفق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط محكمين بانها في الفصل وانفذ

وادود رحمه الله باليهن فلم يدركنا في الكشف قوله ذى الطرف به الكفة تجعل ما تدخل هي عليه طرما قبلها ودعاء له فاذا قلنا الخروج  
 في يوم الجمعة فقد اجرت ان اليوم قد شتم على الخروج وصار واداءه وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكفة  
 ثم قيل زيد في العلم وانا في حاجتك توسل على معنى ان العلم جعل وعاء النظرة ولما على معنى انه لما صرف العناية الى حاجته  
 صارت كانه قد شتمت عليه لعلها على قلبه ومهته ويفرق بين صفة وثباته اختلف اصحابنا في حذفه وثباته في طرف الزمان مثل  
 ان نقول انت طالق عند قال ابو يوسف ومحمد بنهما حتى لو نوى اقرار النمار في قوله في غدا لصدق قضاء كما لا يصدق في وثباته في كلام  
 سواء اذ لا فرق بين قوله غدا في يوم الجمعة وخبر في يوم الجمعة وكانت الدار سكنت في الدار وقد اجمعنا ان لو قال غدا ونوى اقرار النمار  
 يصدق ويأتي لا قضاء وكذا اذا قال في غدا لا ترضى ان قوله غدا معناه في غدا لانه حذف عنه حرف الطرف اختصارا فكانا سواء  
 في الحكم وقرئ ابو حنيفة رحمه الله بهما في اذ النوى اقرار النمار فقال في قوله في غدا يصدق ديانة النمار فقال في قوله في غدا يصدق  
 ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل بغیر واسطة تقتضي استيعابه ان المكن لا يجنب  
 بشاية المفعول به من حيث انه صار ممولا للفعل منصوبا به الا يرمى انه اذا اشبع في مثل هذا الطرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم  
 المفعول به حتى اذا اجرت عنه بالذمى علمت به علمت بالمفعول به فقلت في مثل قولك مستحسرت يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما  
 تقول الذي سرت يوم الجمعة ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف يقتضي وقوعه في جزمه اذ ليس  
 متروكة الطرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى اقرار النمار لم يصدق حقا لان الطلاق اتصل بالعدو بلا واسطة فاقضيه  
 استيعاب العدو يعني كونه موصوفا بالطلاق في جميع العدا فلا بد من ان يكون واتحافه اوله فيحصل الاستيعاب فاذا  
 نوى اقرار النمار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضا لكنه يصدق ديانة لانه لو نوى محتمل كلامه واما اذا قال في  
 غدا فوجب كلامه الوقوع في خبر ومن العدم واليه دلالة القيين كما لو طلق احدي نسائه فاذا نوى اقرار النمار كانت نيته تعيينا  
 لما به لا تليق للحقيقة فيصدق قضا كما لا يصدق ديانة فاذ المرعي شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المزارحم والسبق ولذلك  
 يقع فيه يرضع الفرق بينهما ان قوله ان صميت الله بك لوان على الابد حتى كان شرط الحث صوم جميع العمر وقوله ان صميت في  
 الدهر دق على ساحة حتى لو نوى الصوم الى اليل ثم انظر بعد ما شرع فيه حثت قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى  
 ذكر نصرته الرسل والمؤمنين في الدنيا مقفولة بحرف في ونصرتم في الاخرة غير مقفولة به في قوله عر اسمها ان النصر سلفا والذين امنوا في  
 النجوة المقفولة بهم فيقوم الاشارة لان النصر الله اياهم في الاخرة مسبوبة كجمع الاوقات دائمة لا تخار جبرافا بالنصرة اياهم  
 في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات ومن البعض لا يطوار او ابتداء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار  
 لم تطلق قبل الدخول لانه اقبل كلفه في الفعل وهو لا يصلح طرما للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شأ فلا لانه عرض للبرقي  
 متعذر العمل بمقتضى فيجعل مستعدا للمعنى المتبادر لان في الطرف معنى المقارنة اذ من قصية الاختواء على الطرف فيقارنه بجوانبه لا  
 لقائه مع مقتضى وجود الطلاق بوجوده فلو ان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة لعلقه بوجود  
 الدخول لانه لا يكون شرطا مستعدا لانه لا يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعننا بعض يجعل مستعدا للمعنى الشرطية لمنا سببه بينهما من حيث  
 ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس بمؤثر ومن حيث ان لعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قران الطرفين بالطرف من حيث انه لا يخل

بنينا زمان كما في الشرط والمشرط فيتعين الجزاء فعلى ما يقع الطلاق متأخر عن الدخول كما لو قال ان وجدت الدار ولكن الاول اصح فان لم يقل  
 لاجنبية انت طالق في تلكا حرك فتروجها لا تطلق كما لو قال مع تلكا حرك ولو حصل مستعار الشرط اطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجت بك ليه اشار الله  
 الامام وفخر الاسلام رحمه الله بقوله ومن ذلك اى من باب عروق المعاني حروف الشرط اى كلمات لموافقة وتتميتها حروفها باختيار ان الاصل  
 فيها كلمة ان ومع حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اى في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس بمعنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ  
 الشرط فانها تستعمل في معاني اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل قالو معنى كلمة ان ربط  
 احدى الكلمتين بالآخرى على ان يكون لاول شرط والثانية جزاء متعلق وتوعدا بالتحقق لا ذلى كقولك ان تاتى اكله يك تعلق الاكرام بالاتيان  
 وانما يدخل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود بقصد لغوية او ثبائية لانها للتعين او الحمل وذلك لا يتحقق في الاستمالة والتحقق والتمتع وتوعدا  
 احم اليس لان من الامور الكائنة ولهذا لا يتعقب هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخل هذه الحروف في الاسم في كونه لغوية  
 ان امره ملك وان امرأة خانت من قبيل الاضمار على شرط والتفسير ومن التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذى يتعقب خبر  
 الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا ابلغ الوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى وقت  
 وصارت بمعنى ان كما في سائر الفاظ المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين  
 هى موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امراته اذا اطلقك  
 فانت طالق ولم يوشيا لا يقع الطلاق في قوله ايجنبية رحمه الله حتى يموت احدكما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من اليمين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما توسى بالان  
 وجب قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الربط اذا اشتد الهوى حينئذ قال الله تعالى والليل اذا بعثت الا انه  
 سوا يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا الاستقبال وفيه ابهام مناسب للمجازاة اذا الشرط لا يكون الاستقبال مجعول  
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون واشتغاله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا  
 في متى لازمة في غير موضع لاستفهام وفى اذا جائز ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا  
 ما ذكرنا كان الطلاق مضى الى زمان خال عن الالتحاق وكما سكنت وبعد ذلك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون  
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشارح واذا انصبك خصامة فتعمل عملها انصبك خصامة لان ايجانبه تخصامة  
 من الامور المترددة وكل هذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر كائن او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو سجد العبد  
 الى الصلوة فلو لم تقصر كلمة اذا كانت مهنيا بمعنى الشرط لبقى معنى الوقت فيها لما جازها تمامها في الامر المتردد بخلاف متى لا تعلق  
 في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال ينبغي ان يحمل على متى حتى يفي الوقت فيها  
 معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصية وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت  
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت  
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين ادا ومتى فقال المجازاة بجهاى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان معنى اسم الوقت  
 الملبم ولا يختص وقتا ومن وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان لترد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما





لمتعصب من دقائقه وباللغة في تصحيح الفاظه وفتح معانيه بقدر الامكان واجتهدت في شرح لغائه وكشف كنهه بيان دأدنيج بيان فكم من يوم  
عاشيته فيه شدا الفز وكم من ليلة تأسيت فيه مشاق لسمم حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلال نعم الله  
عليه وغرأب الكرمه ولطائف بره وزعمأب الغامه والمسؤول من فضله العظيم وكرمه العليم ان يجعل مقاساتي في ربيته الى الفناء لا يحيل في الدنيا  
وقبيله الى الثواب لا يحز في العقبى وان يصير في من المذكورين لغوه انه السهم المنان المكرم الديان والحكي يتدرب العالمين والصلوة على سيدنا  
محمد وآله الطاهرين اجمعين اللهم اغفر لكتابي وما لك وامن محمدي ومن نظرفيه وبمحمم الله عبدك قال امينا

## خاتمة المطالب

يقول الفقيه المضطر الى رحمة رب الكريم المنكسر محمد ابراهيم عن الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفتقن على من ليسا بحميل  
الانعام بغير حساب به الذي جعلنا من خير امته اخبرنا للناس بلا شك لا اربابا فضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخلق بل ارباب به  
وشير معجزاته باجل الكتاب به والصلوة والسلام على افضل العالمين وتاتم البينين سيدنا ومولانا محمد ابراهيم من ادنى الحكمة فضل الخطاب به  
وعلى آله واصحابه الفانزين لكل فضل مستطاب به ولعبدنا علموا شرا لاخوان ان علماء كنيسته حوزة في اصول الفقه كتبها ومجلدا  
فتحها تحقيق الحق من اختلاف المذاهب به وسعوا فيها الرصوع تدقيق المطالب به وكان بعضها افضل من بعض خصوصا  
كتاب التحقيق المعروف بعباية التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة بربان  
الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاسيكي المعروف بمقتن حسام شمس الاسلام  
والسليدين بربان الشريعة الفضلي علم الهدى علامته التوري مصباح رموز الدقائق به  
منفتح كنوز الحقائق به المشتهرين الفقهاء اولى الحكم والتبعية به والعلما رضى  
النعم والتبعية به مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري  
تدقيق في المطبع العالي من المطابع في الاكاف والامصار به  
للمنشى لوكشور مالك مطبع اوده اخباره بنقطة الله  
تعالى من العزارة والفرار به فحصل الفرائض من  
الطبا عدي اليوم الحادي عشر من جمادى الثاني  
٩٣٣ الفاتحة ثلاثا وتسعين من العزة البهية  
على صاحبها الصلوة والتبعية الطابقي  
رابع شهر رجب الى الله الف  
وتعانة وست بوز  
من سنوا  
العبودية

[illegible][illegible]

























